سلسلة الرسائل الجامعية (٢٥)

خصائص التراكيب في آيات العقيدة

وأثرها في تقرير المعنى

دراسة بلاغية تحليلية

تأليف
د. علي بن محمد آل نومة القحطاني
أستاذ البلاغة والنقد المساعد بقسم اللغة العربية وآدابها
بجامعة الملك خالد

دار العقيدة
للنشر والتوزيع

سلسلة الرسائل الجامعية (٢٥)

خصائص التراكيب في آيات العقيدة

وأثرها في تقرير المعنى

دراسة بلاغية تحليلية

تأليف

د. علي بن محمد آل نومة القحطاني

أستاذ البلاغة والنقد المساعد بقسم اللغة العربية وآدابها

جامعة الملك خالد

دار العقيدة للنشر والتوزيع

ح دار العقيدة للنشر والتوزيع ، 1442 هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
القحطاني ، علي بن محمد آل نومة
خصائص التراكيب في آيات العقيدة وأثرها في تقرير المعنى
علي بن محمد آل نومة القحطاني - ط1 - الرياض ، 1442 هـ
512 ص؛ 17×24 سم
ردمك: 978-603-91525-9-0
1- القرآن - السور و الآيات أ. العنوان
ديوي 221,2 1442/2605

رقم الإيداع: 1442/2605 | ردمك: 978-603-91525-9-0

الطبعة الأولى
1442هـ - 2021م

دار العقيدة للنشر والتوزيع
المملكة العربية السعودية - الرياض

0503310067 @DarAlaqeda
https://t.me/DarAlaqeda
daralaqeda@gmail.com

أصل هذا الكتاب أطروحة علمية، تقدّم بها المؤلف لنيل درجة الدكتوراه من كلية اللغة العربية وآدابها في جامعة أم القرى بمكة المكرمة، وقد نوقشت ضحى يوم الخميس ١٤رجب١٤٤٠ للهجرة، وأجيزت بتقدير "ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى".

لجنة المناقشة والحكم على الرسالة

الاسم	الصفة
أ.د. دخيل الله بن محمد الصحفي	مشرفاً ومقرراً
أ.د. محمد بن علي الصامل	مناقشاً خارجياً
أ.د. محمد بن إبراهيم شادي	مناقشاً داخلياً

بسم الله الرحمن الرحيم

خصائص التراكيب في آيات العقيدة

وأثرها في تقرير المعنى

الإهداء

- إلى مصدرِ المحبّةِ، وينبوعِ العطاء، ورمزِ التفاني والوفاءِ:

- إلى والدِي؛ الذي نَعِمتُ بالعيشِ معه زهرةَ حياتي، رحمه الله وغفرَ له، وأسكنه فسيحَ جنّاتِه.

- إلى والدتي؛ رمزِ الوفاءِ والإخلاص، التي - بحمد الله - ما زلت أنعمُ بالعيشِ معها، حفظها الله وأمدّ في عُمُرِها على طاعتِه.

إليهما أُهدِي هذا الجُهدَ المتواضعَ؛ علامةَ حُبٍّ وإجلالٍ ووفاءٍ لشخصيهما الكريمين، معترفًا بفضلِهما عليّ وعلى إخوتي وأولادي.

﴿وَقُل رَّبِّ ٱرۡحَمۡهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرٗا﴾ [الإسراء: الآية ٢٤].

داعيًا الله ﷻ أن يجعلَ هذا العملَ من بِرِّهما، إنّه جوادٌ كريم.

ابنكما

شكر وتقدير

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاةُ والسلامُ على نبيِّنا محمدٍ خاتَمِ الأنبياءِ والمرسلين.

أما بعد:

فإنِّي أشكرُ اللهَ ﷻ أولًا وقبل كلّ أحد، على ما أنعمَ به عليَّ من النِّعمِ التي لا تُعدُّ ولا تحصى؛ ومنها نِعمةُ هذا البحثِ الذي جعلَني أُعايشُ القرآنَ الكريم، وأتذوّقُ شيئًا من بلاغتِه، وأسهم به في خدمة أشرف اللغات وأكمل الأديان.

ثُمَّ انطلاقًا من قول الله تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: الآية ٧]، وقول نبيِّه ﷺ: **«مَنْ لا يَشْكُرُ النَّاسَ لا يَشْكُرُ اللهَ»**[1]؛ فإنِّي أشكرُ والديَّ اللّذَينِ أحسنا تربيتي وتنشئتي، وربّياني على حبّ العلمِ، ودفعاني إلى حياضه دفعًا، وهيّآ لي سُبلَه منذُ نعومةِ أظفاري، وسمعت منهما دويّ الابتهال والإلحاحَ في السؤال؛ بأن أنال في دروب الخير والعلم أرفع منال؛ فجزاهما اللهُ عنِّي خيرَ ما جزى والدًا عن ولده، ولن أوفيَهما حقهما، ولكنّ أقلَّ الجزاء الدعاء، ﴿رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء: الآية ٢٤].

ثم إني أشكرُ جامعةَ أمِّ القرى، وكليّةَ اللغةِ العربيّةِ فيها؛ حيثُ أتاحت لي فُرصةَ إكمالِ الدراساتِ العُليا فيها، وأخص بالشكر مَنْ غمرني بكرمه ولطفه

---

(١) رواه الترمذي، برقم (١٩٥٤) من حديثِ أبي هريرة ﷺ وقال: (حديث حسن صحيح)، وصحّحه الألبانيُّ في سلسلةِ الأحاديثِ الصحيحة: (١/ ٧٠٢، ح٤١٦).

وأكرمني بجميل صفاته وعطفه، أستاذي الفاضلَ القدير، الأستاذ الدكتور: دخيل الله بن محمّد الصحفي، الذي شرفت بتلقي العلم على يديه في مرحلة الماجستير في قاعة الدرس، ثم شرفت به مرشدًا للرسالة ومشرفًا عليها، ثم أكرمني الله -كذلك- بشرف التعلُّم على يديه في مرحلة الدكتوراه في قاعة الدرس، ثم مرشدًا للرسالة ومشرفًا عليها أيضًا، ولَطَالَمَا غمرني بلطفه وكرمه، وصبَر عليَّ، وشحذ هِمَّتي، وقوّى من عزيمتي، ووجّهني بتوجيهاتِه السديدة، التي كانَ لها الأثرُ الواضِحُ في رسالتي وفي شخصيتي العلميّةِ بعد ذلك؛ فجزاهُ اللهُ عنّي وعن طلاّبِ العلمِ خيرَ الجزاءِ.

وأخصُّ بالشكر - أيضًا - أساتذتي وكلَّ من علّمني وأخذ بيدي في سبيل تحصيل العلم، والشكر موصول لعضوي المناقشة الكريمين(١)؛ مقدِّرًا لهما ما أنفقا من وقتٍ وجُهدٍ في تقويمِ وتقييمِ هذا العمل، وما سيتكرّمان به عليّ من توجيهاتٍ وإرشاداتٍ وملاحظاتٍ تُعلي من شأنِ البحث، وستكون محلّ اهتمامي وتقديري - إن شاء الله.

كما أخصُّ بالشكرِ إخوتي، الذين طالما أمّلوا فيّ وأحسنوا الظن بي، راجيًا أن أكون عند حُسْن ظنهم وظن الجميع.

والشكر موصول لكلٍّ من أزجى إلي بالدعاء، أو حَمَل همّ الإنجاز لهذا العمل، أو ساعدني في هذه الرسالةِ، برأي أو ملاحظةٍ أو مراجعة؛ وأخص منهم أخويّ الكريمين: الشيخ عبد الله بن سعد آل مريط الشهراني، والشيخ

---

(١) شرفت وشرُف بحثي بأن كان المناقشان عالمين جليلين، وطَودَينِ أشمّينِ مشهودًا لهما بعلوّ الكعب ورفعة المنزلة؛ هما: أ.د. محمد بن علي الصامل - مناقشًا خارجيًّا، وأ.د. محمد بن إبراهيم شادي - مناقشًا داخليًّا، وأُجيزت الرسالة بتقدير «ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى»، وإني لأعد ذلك من تمام منّة الله وفضله عليّ، وقد أفدت منهما غاية الإفادة؛ فجزاهما الله خير الجزاء وأوفاه.

عبد الله بن رجب المنياوي، على ما بذلاه من جهد في مراجعة البحث وتدقيقه، وللجميع منّي أخلص الشكر وأوفاه.

وأختم بتقديم وافر الشكر والدعاء لزوجتي وأولادي؛ الذينَ تَعبوا معي كثيرًا في تحضيرِ أدواتِ البحثِ وحِفظِ وترتيبِ ما أكتُبُه، وآزروني في مُهمّتي، وكانوا نعمَ العون بعد الله تعالى.

❊ ❊ ❊

مقدمة الكتاب

الحمدُ لله القائِل: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٣﴾ [فصلت: الآية ٣]، والصّلاةُ والسّلامُ على خاتَمِ الأنبياءِ، وإمامِ الفُصَحاءِ، نبيِّنا محمدٍ، وعلى آلِ بيتِه الطاهرينَ الشُّرفاءِ، وصَحْبِه الكرامِ النُّجباء، والتابعينَ، ومن تبعَهم وسَارَ على البيضاءِ.

أما بعد:

فإنّ أعظم ما شُغلت الأوقاتُ بدراسته وفَهمه: كتابُ الله العزيز، الذي لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه تنزيلٌ من حكيمٍ حميد. وممّا لا شكّ فيه ولا امتراء: أنّ علم البلاغة العربية من العلوم العظيمة التي لها صلة تامّة بكتابِ الله العزيز؛ بل إنّ طالبَ العلم يَظَلُّ بعيدًا عن جانبٍ عظيمٍ من جوانب عظمة هذا الكتاب، حتّى يدرس هذه العلوم، ويقفَ على أسرار القرآن من خلالها، يقولُ أبو هلال العسكري: «وقد عَلِمْنا أنّ الإنسانَ إذا أَغفلَ علمَ البلاغة، وأخلَّ بمعرفة الفصاحة؛ لم يقع علمُه بإعجاز القرآن من جهة ما خَصّه اللهُ به من حُسْنِ التأليف، وبراعة التركيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع، والاختصارِ اللطيفِ، وضمَّنَه من الحلاوة، وجلّله من رونق الطّلاوة، مع سُهولة كَلِمِهِ وجزالتِها، وعذوبتِها وسلاستِها، إلى غيرِ ذلك من محاسنِه التي عَجَزَ الخلقُ عنها، وتحيّرت عقولُهم فيها، وإنّما يُعرفُ إعجازُه من جهة عَجْزِ العرب عنه، وقصورهم عن بلوغ غايته، في حُسنه وبراعته، وسلاسته ونصاعتِه، وكمالِ معانيه، وصفاء ألفاظِه.

وقبيحٌ - لَعَمري - بالفقيهِ الْمُؤْتَمِّ بِه، والقارئ المُهْتدى بهديه، والمتكَلِّم

المُشَار إليه في حُسْنِ مناظرته، وتمامِ آلته في مُجادلته، وشدَّةِ شكيمته في حِجَاجه، وبالعربِيِّ الصَّليب والقُرَشِيّ الصّريح: أَلّا يَعرفَ إعجازَ كتابِ اللهِ تعالى، إلاّ من الجهةِ التي يعرفُه منها الزّنجيُّ والنَّبطيُّ، أو أن يستدلَّ عليه بما استدلَّ به الجاهلُ الغَبيّ»(١).

ومهما قيل؛ فإنّ من نافلةِ القول، ونظير من يُهدي التّمرَ إلى هَجَر، أن يمكن الحديث في هذه المقدمة عن البلاغة العربيةِ وفضلِها، وعُمقِ مادّتِها، ونَفاذِ آلتِها، ورصانةِ منهجها، كيفَ لا؟! وهي التي ترعرعت في رحاب القرآن، ونهلَت من معينِه؛ فشرُفَتْ بذلك وازدانَت، وزادَتْ أبناءَها المخلصينَ شرفًا وعلوًّا.

ولما وفّقَني اللهُ تعالى لأن تكونَ رسالتي للدكتوراه في تخصص البلاغة: رأيتُ أن تكونَ دراستي متعلّقَةً بأبلغ كلام وأفصح بيان وأصدق حديث؛ وهو كتاب الله ﷻ؛ فذلك خير ما تُغتنم فيه الأوقات، وتُقضى فيه الأعمار، وتُشغَلُ فيه العقول. ورأيت أن يكون البحث برهانًا عمليًّا، ودليلًا تطبيقيًّا على أثر علم البلاغة في الفهم عن الله تعالى، وأثر هذا العلم في تقرير المعنى؛ أي: يكون مشغولًا بجناب الجلال قبل جانب الجمال؛ فإن الغرض الأساس لعلم البلاغة هو الفهم عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ، يقول محمود توفيق: «وعلمُ بلاغة العربية علمٌ نشأ لاكتساب مهارة حسن الفهم عن الله ﷻ وعن رسول الله ﷺ؛ فهو علم لم ينشأ لاكتساب مهارة التكلّم، كما هو الأمر بشأن علم النحو، بل لاكتساب مهارة حسن الفهم.

هذه الوظيفة تبين لك طبيعة هذا العلم، فهو علم فهم وتلقٍّ، لا علمُ تكلّمٍ

(١) كتاب الصّناعتين، الكتابة والشعر، لأبي هلال العسكري، (المتوفى: ٣٩٥ هـ). تحقيق: علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، (ص٢٠).

وإبداع. لم ينشأ هذا العلم لخلق أدباء، كما قد يتوهم غير قليل؛ فالبلاغي ليس بلازمٍ أن يكون مبدعًا، ولكنه لا بد أن يكون مبدعًا في الفهم عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ. ذلك شأنه، أو ما يجب أن يكون شأنه... قلت: إن الأصل في التفكير البلاغي أنه أداة لحسن الفهم عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ، وعلاقة هذا التفكير بغير بيان الوحي هي علاقة وسيلة وأداء»[(١)].

هذه هي الغاية التي اشتغل بها علماؤنا الأوائل، وما زال علماؤنا يشتغلون بهذا العلم لتحقيق هذه الغاية الدينية العليّة، التي نشأ هذا العلم لأجلها؛ خلافًا لما ذهب إليه بعض المُحْدَثين؛ الذي نادى في تجديد البلاغة بتغيير الغاية؛ لتصبح غايةً أدبيةً فنيّة!! ورأى بأن المقصد الحقيقيَّ من تفسير القرآن ليس الاهتداء به، وإنما المقصد الحقيقي اليوم له أدبي محضٌ غير متأثر بأي اعتبار وراء ذلك، وأن القرآن أثر العربية الأدبي الأعظم! كما نادى بألا نُلزمَ دراستَنا الطابع الديني، الذي لزمها يوم كانت غايتُها معرفةَ إعجاز القرآن الكريم، مع الشعور بالحاجة الملحّة لفصل الدراسات الأدبية عن المؤثرات الدينية، وخدمة العقيدة الإسلامية[(٢)].

وهذه آراء مدفوعة دفعًا كليًّا، ومرفوضة جملة وتفصيلًا؛ لما فيها من تنحية الدين عن مجال البحث البلاغي، وعزلٍ للبلاغة عن أسمى غاياتها وأجلِّ مقاماتها، وعن الأساس الذي استمدت منه البلاغة العربية مباحثها، وهو خدمة الدين وبيان إعجاز القرآن الكريم. وليس هذا مجال مناقشة هذه

---

(١) التفكير البلاغي في بيان الوحي، د. محمود توفيق محمد سعد، بحث منشور ضمن «ندوة البلاغة العربية سؤال الهوية وآفاق المنهج»، الصادر عن جامعة أم القرى، إشراف: د .عبد الله الزهراني، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ، (ص٦٤).

(٢) ينظر: مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، أمين الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، (الأعمال الكاملة - ١٠/ ٢٢٩ - ٢٣٠). وكتابه: فن القول، مطبعة مصطفى الحلبي - القاهرة - نشر دار الفكر العربي، ١٩٧٤م.

الآراء وتفنيدها والرد عليها، وقد تولّى بعضُ علمائنا تفنيدها والرد عليها[(١)].

ولمّا كان الدينُ الإسلاميُّ بناءً متكاملًا؛ اعتقادًا وعبادةً وسلوكًا؛ لزمَ أن يكونَ هذا البناءُ متناسقًا منسجمًا؛ فكان الأساس فيه هو العقيدة الصحيحة، التي هي قِوام الدين وأساسه، وهي عقيدةُ التوحيدِ الخالصِ لله تعالى، مما يكسبها مركزًا مهمًّا لفَهمِ الدين الإسلامي فهمًا صحيحًا؛ فالعقيدةُ الصحيحةُ والعباداتُ والمعاملاتُ والسلوكُ، كلها تدور على إخلاص الدينِ لله تعالى، وهذا الارتباط المتكامل يعطي الفهم الصحيح للدين القويم، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ [النساء: الآية ١٢٥]؟!

وقد عُني القرآن العظيم ببيان العقيدة، وأَوْلَاهَا أكبر عناية؛ سواء من حيث ثبوتها بالنصوص ووضوحها، أو من حيث ترتُّب آثارها في نفوس معتقديها؛ لذا نجد أنّ الرسول ﷺ مكثَ عشر سنين بمكة يتنزل عليه القرآن، وكان في غالبه ينصبّ على البناء العقدي؛ لتصحيح التوحيد وإرساء العقيدة وطرد ما يناقضها؛ حتى شغَلتْ آياتُ العقيدةِ حيّزًا كبيرًا من القرآنِ الكريمِ، كان التركيزُ فيها على تأسيس العقيدة ونَبْذ الشرك، وعلى الدعوةِ إلى الإيمانِ باللهِ وملائكتِه وكتبِه ورسلِه واليومِ الآخرِ والقدرِ خيره وشرّه؛ تلك التي هي أركان الإيمان بالله تعالى؛ حتى إذا ما تمكَّنت العقيدة الصحيحة في نفوس أصحابه -رضوان الله عليهم- نزلت التشريعات وتتابعت الأحكام بعد الهجرة إلى المدينة النبوية.

ولذا جاءت آيات العقيدة في نظمٍ مُحكمٍ، ورصفٍ متفرّدٍ، وبناءٍ

(١) ينظر في مناقشة هذه الآراء: محاولات التجديد في البلاغة العربية عند المعاصرين، د. يحيى بن محمد عطيف، مطبوعات نادي أبها الأدبي، الطبعة الأولى١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، (٤٤٠) وما بعدها. والتفكير البلاغي في بيان الوحي، د. محمود توفيق (ص٨٤) وما بعدها.

مُتلاحم، ولا ريب أن هذا من أخصّ مزايا القرآن وأدقِّ صفاته؛ إذ إن سرّ الإعجاز ودقائقِ المعاني تكمنُ في النظم، وهو نظمٌ شديدُ الترابطِ والتناسبِ والانسجامِ لا اختلاف فيه ولا تنافر، وذلك الترابط والتناسب والانسجام هو الذي يميّز نظم القرآن عن سائر نظومِ البشر، بل هو دلالة على أنّه من عند الله ﷻ؛ إذ لو كانَ من عندِ غيره لما سَلِم من الاختلاف والتنافر، كما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: الآية ٨٢]، وبمفهوم المخالفة - كما يقول الأصوليون - فإنه لمّا كان من عند الله فقد وجدوا فيه انسجامًا وتناسبًا وتعاضدًا وتماسكًا، لا يكون لسواه من أنواعِ الكلام على الإطلاق؛ لأجل ذلك يقول الجاحظ: «وفَرْقٌ بين نَظمِ القرآنِ وتأليفِه ونظمِ سائرِ الكلامِ وتأليفِه»(١)؛ ولهذا فإنّ القرآن لا يمكنُ أن يدخل فيه ما ليس منه؛ وذلك لدقّة نظمه وإحكامِه، وقد ذهبَ المفسرونَ إلى أنّ من معاني الإحكام: الإحكام في النظمِ والرّصفِ والتأليف(٢).

ولما كان الأمر كذلك، وكانت دراسة الإعجاز وبيان معاني القرآن، والرد على الطاعنين والمخالفين هو أجلَّ غايات البلاغة وأسماها: رأيت أن تكون دراستي لأهم المعاني، وأعظم ما يجب أن يُفهم عن الله تعالى، وهو معاني العقيدة التي كان لعلم البلاغة أثرٌ في تقريرها وتوضيحها وتجلية الفهم الصحيح لها؛ فتوجّه عزمي إلى كتاب الله ﷻ، للوقوفِ على آياتِ

---

(١) كتاب العثمانية، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، (المتوفى: ٢٥٥هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، (ص١٦).

(٢) تفسير القرطبي، المسمى (الجامع لأحكام القرآن)، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، أعاد طبعه: دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، (٦/٢).

العقيدةِ فيه، وقفةَ متدبّرٍ لها، مُسْتَجْلٍ لمعانيها، متأملٍ لدقيقِ نظمِها الباهرِ المعجز، الذي عجز العربُ عن الإتيان بمثله وهم أمة الفصاحة والبيان، لا سيما أن آيات العقيدة هي الآيات التي خوطب العربُ بها ابتداءً، وجاء التحدي في سياق تقريرها، وهي التي تدعوهم إلى تركِ آلهتِهم، وإلى إخلاص العبادةِ للهِ وحده لا شريك له، ونبذ الشرك والخرافات، كلُّ ذلك في نظمٍ أبهرهُم وأخذ بعقولهم، حتى اعترف أساطينُهم وكبراؤهم بذلك، مع قدرتِهم وقوّة عارضتهم وسلامةِ فِطْرتهم اللغوية، حتى تسلّلَ الهدى والنورُ إلى قلوب كثيرٍ منهم، وأصبح ممن له سيادة في الإسلام وعلوّ شأن؛ وكان السبب هو ذلك النظم المعجز الأخّاذ.

وليس هذا الأثر على أولئك الأقوام، أو على غير المسلمين فحسب؛ بل هو ممتد إلى يومنا هذا، وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ويبقى نظمه المعجزُ مرجعًا في استخلاص العقيدة الصحيحة، وتقرير معانيها حتى بين المسلمين أنفسهم.

وقد جاء عنوان هذه الدراسة: **(خصائص التراكيب في آياتِ العقيدةِ وأثرها في تقرير المعنى)**.

وركَّزت هذه الدراسة على الجانب التركيبي الصِّرف، المتمثل في الخصائص التي عُرفت في الدرس البلاغي بـ(علم المعاني)؛ لأنها هي التي كان القرآن الكريم بها معجزًا، يقول محمود توفيق: «هذه السمات هي التي نسميها (خصائص التراكيب)، وهي التي كان القرآن الكريم بها معجزًا، وهي التي أنت لست بالواجدها في غيره، وهي التي لا تتكرر، وإن تكرر النمط التركيبي في سياق آخر»(١).

---

(١) إعجاز القرآن الكريم بالصّرفة - دراسة ناقدة - محمود توفيق محمد سعد، (ص١٥).

وهذا لا يعني أن التصوير البياني بمعزلٍ عن التركيب؛ وإنما يكون اعتباره بعد اعتبار علم المعاني.

فلابد من مراعاة علم المعاني في علم البيان[١]، ودراسة الصياغة ودلالات التراكيب ينبغي أن تكونَ مقدمةً لدراسة كلِّ صورة من صور البيان؛ لأنها هي الخطوط التي تتكون منها هذه الصور[٢].

■ **فلهذا اكتفيت بدراسة الخصائص التركيبية في آيات العقيدة، إضافة لأمرين آخرين:**

الأول: سَعَة الموضوع؛ مما يجعلُ البحث - لو عُني بجميع أشكال النظم - لا يَعْدو أن يكونَ وصفًا سطحيًا لا يدخل إلى صُلْب العمل الصحيح لدارس البلاغة.

الثاني: أن آيات العقيدة لا مدخل لكثير من مباحث التصوير البياني فيها؛ لتعذُّر حملها على غير الحقيقة، كما هو معتقد أهل السنة والجماعة. وإن كانت قد أدخلت في البلاغة نتيجة للاختلاف المذهبي، واتخاذ البلاغة تُكَأة للتأويل؛ ولذا أجدني مضطرًّا في بعض الأحيان إلى مناقشة بعضها من خلال النظر التركيبي، كصفة اليد على سبيل المثال.

وفي الحقيقة: أن اشتغال الفرق الكلامية - من المعتزلة وغيرهم - بعلم البلاغة: هو من أعظم ما مُنيت به البلاغة العربية؛ حتى أصبح هذا العلم

---

(١) بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، لعبد المتعال الصعيدي، (المتوفى: ١٣٨٦هـ) مكتبة المعارف - الرياض، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، (٣/٢). علوم البلاغة، د . محمد شادي، دار اليقين للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، (ص٢٦٠).

(٢) التصوير البياني، د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، (ص٧٠).

كأنه من علوم المعتزلة، واستقر ذلك في أذهان كثير من المثقفين عامة، ومن طلبة العلم الشرعي خاصة؛ لكثرة تأليف المعتزلة فيه، واشتغالهم به، واتخاذهم هذا العلم مطية لخدمة معتقداتهم؛ وذلك بتعمّد كثير منهم توجيه النصوص بلاغيًّا، وظهور التعسُّف في هذا الجانب، وعند التأمُّل وإعمال القواعد البلاغية التي وضعوها بأنفسهم: يظهر لنا أنهم خالفوا منهجهم في هذه القضية أو تلك، ويكون الصواب موافقًا لما يعتقده أهل السنة والجماعة(١)، وهم يركِّزون - في الغالب - على المفردة في وضعها اللغوي، ويُعْرضون عن تغيّر دلالتها في وضعها التركيبي، وهذه مسألة من أهم ما يجب توجيه الأنظار إليه؛ فالمفردة في وضعها اللغوي لها معنى يطرأ عليه التغيير حينما تكون هذه المفردة في وضع التركيب؛ فالصلاة لها معنًى في اللغة، وفي تركيب معين وسياق محدد تنصرف للصلاة الشرعية، أو يحكم السياق ببقائها على المعنى الأصلي لها في اللغة؛ ولذا قال ابن القيم في «النونية»:

يحتجُّ باللفظ المركَّبِ عارفٌ ... مضمونَه بسياقِه لبيانِ
واللفظُ حين يُساق بالتركيب محد ... فوفٌ به للفهم والتبيانِ
جندٌ ينادَى بالبيانِ عليه مثـ ... ـل ندائنا بإقامةٍ وأذانِ
كي يحصلَ الإعلامُ بالمقصود من ... إيراده ويصيرَ في الأذهانِ
فيفكُّ تركيبَ الكلام معاندٌ ... حتى يقلقلَه من الأركانِ
ويرومُ منه لفظةً قد حُمِّلَت ... معنى سواها في كلام ثانِ

---

(١) ينظر: المدخل إلى بلاغة أهل السنة، أ.د. محمد بن علي الصامل، كنوز إشبيليا - الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، (ص١١)، و(ص١٥).

فيكونُ دبوسَ الشقاقِ وعُدةً للدفع فعلَ الجاهل الفتان
فيقولُ هذا مجملٌ واللفظ محـ تملٌ وذا من أعظم البهتان

وسيتضح ذلك من خلال هذه الدراسة، خاصة في مبحث المفردة وخصائصها إن شاء الله.

■ **والمقصود بآيات العقيدة**: الآيات التي يتوقف عليها تقرير حكم من أحكام العقيدة، أو مسألة من مسائلها، أو ما يمكن أن يُقرر بها حكم يتعلق بالعقيدة في الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، والملائكة، والرسل، وأحوال اليوم الآخر، والقدر، والشفاعة، وأفعال العباد، ومسائل الإيمان، وغير ذلك من أبواب العقيدة وأحكامها ومسائلها، أو ما يطلق عليه علماء العقيدة (الأحكام العقدية)، كما يطلق الفقهاء (الأحكام الفقهية أو العملية) على الآيات التي تقرر حكمًا أو مسألة فقهية.

هذا، وقد اعتمدت في هذه الدراسة المنهجَ الوصفي التحليلي ذا الطبيعة المتكاملة؛ فأقوم بتحديد الآية، وتحليلِ مدلولِ ألفاظها الكريمة، مستحضرًا الغرض من سياقها، سباقه ولحاقه، ثم أشير إلى بعض أدوات البلاغة وأساليبها التي تَعْمُر بها الآية الكريمة؛ وأثر ذلك في إبرازِ الغرضِ العام، الذي وردَ بشأنِه التنزيلُ الحكيمُ في المعنى العقديِّ المرادِ بيانه.

وقد يُلجِئُني تفسير التركيب وتقرير دلالته إلى تفسير المسألة تفسيرًا عقديًّا، وبيان مذاهب الفرق الإسلامية فيها، ويضطرني ذلك - أحيانًا - إلى ردّ بعض التفسيرات والإجابة عليها من وجوه كثيرة؛ لا سيما أن أكثر الاعتراضات تكون - أيضًا - من الناحية التركيبية؛ فأجدني مضطرًّا إلى مناقشة ذلك، ثم إني أردف هذا التقرير المستفاد من التركيب بما يعضده من الأدلة النقلية والعقلية؛ لئلا ينهدم التقرير المستفاد من تركيب الآية،

وليكون مؤكدًا لدلالة التركيب ومنسجمًا معه، ومصدّقًا وشاهدًا له، وليكون التصوّر العقدي واضحًا عند القارئ - لا سيما أن أكثر القرّاء قد يكون من غير المختصين في العقيدة - وقد يرد عليه بعض الإشكالات التي لا تجعل التقرير المستفاد من التركيب واضحًا عنده بشكلٍ كافٍ؛ فحينها يجد الإجابة على الإشكال بين يديه، كما أن تحريرها من هذه النواحي قد يكون نافعًا للمختصين في البلاغة ومن يُعنى بالدراسات القرآنية؛ فتكون المسألة محررة بين يديه بقدر ما استطاع الباحث وما رآه من الأهمية بمكان، وقد برز هذا جليًّا في الفصل الأول من هذا البحث وهو (خصائص المفردة) حتى اقتضت غزارة المادة أن يطول الفصل بالنسبة للفصلين الآخرين اللذين هما: (خصائص الجملة) و(خصائص الجُمل)، لكنّي لم أضع أمامي تناسب الطول والقِصَر بين الفصول، بقدر ما تأخذ المادةُ حقها من الدراسة، وتدفع الاعتراضات عليها؛ ليسلم التقرير المستفاد من التركيب من أي اعتراض قد أورد عليه، كما أنّ في ذلك دلالةً على أهمية المفردة في السياق القرآني وأثرها في تركيب الآية وتقرير معناها؛ ولذا كانت هي اللَّبِنة الأولى في نظم الكلام وتركيبه.

■ هذا، ولا شك أن الباحث لا بد أن يواجه عقباتٍ في طريقه، وإشكالاتٍ في سبيله، **ويمكن تلخيص أهم المشاكل التي واجهتني في هذا البحث من خلال النقاط الآتية:**

أولًا: أنه لا يخفى ما في البحثِ العلمي في حقلِ الدراساتِ القرآنيةِ من دقّةٍ وحذرٍ وعناء؛ ذلك أنّ الذي بين يدي الباحثِ ليس كلامَ بشرٍ يسهل فيه إطلاقُ القولِ وإرسالُه كيفما اتفق؛ إنما الذي بين عينيه هو كلامُ خالقِ البشر ﷻ؛ فكيف والبحث متعلقٌ بمسائل العقيدة، وبالحديث عن الله تعالى،

وعن تقرير ربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته؟! الأمر الذي يزيد الناظرَ حذرًا ودقّة؛ وذلك وسواه يجعل قلمَ الباحث في اضطراب، ويدعُ صاحبَه في وجَلٍ وحذَر؛ خشيةً من زللِ القلم، أو خَطَلِ النظرِ، أو شرود الفكر، أو القولِ على الله تعالى بغير علم.

ثانيًا: أن كثيرًا من المعاني البلاغية ما زالت بِكْرًا، لا يوجد لدى العلماء ذكرٌ لها أو لبعضِها؛ لاشتغال كثير منهم بالجانب الجمالي للظاهرة البلاغية، دون الولوج إلى أعماق المعنى؛ مما يجعل الباحث يعاني من تفكيك المسألة، وتحليل معناها، وتفسير تركيبها.

ثالثًا: ما يوجد من تعارضٍ في أقوالِ بعضِ المفسّرين مع بعضِهم الآخر؛ نتيجةً لاختلاف المذاهب في توجيه بعضِ آيات العقيدة؛ إضافة إلى اختلاف طبيعةِ كلّ تفسيرٍ عن نظيره؛ فمنها المعنيُّ بالمسائل البلاغيّة، ومنها المعنيُّ بالمسائلِ النحوية، ومنها ما يطيل الكلام في الأحكام الفقهية وغير ذلك؛ مما يجعلُ الباحثَ يعاني من تَطْواف مجالاتها، وتقليبِ النظرِ في كلامهم.

رابعًا: ما يوجد في كتب الفِرق والمذاهب الإسلامية من الخوض الكلامي في مسائل الاعتقاد، وما فيها من المماحكات العقلية والفلسفات المنطقية، والاختلافات المذهبية، مما يجعل الباحث يعاني من صعوبة الفهم لبعض المسائل التي اكتسبت هذه السمة الجدلية، ويستنزف وقتَه تفهمُها وطولُ النظر فيها.

ثم إني لم أطّلع على دراسة بلاغيّة مستقلّة لآيات العقيدة تُعْنى بتقرير معانيها، وإنما يوجد بعض الدراسات التي تناولت النظم القرآني في سورةٍ أو سورٍ من القرآن، وألصق الدراسات بالبحث: دراسة تناولت توجيه البلاغيين لآيات العقيدة في كتبهم في القرنين السابع والثامن الهجريين؛

وهي رسالة دكتوراه للباحث: يوسف العليوي، وقد تناول جميع ألوان البلاغة من معانٍ وبيانٍ وبديع، وجاءت رسالته في مقدمة، وتمهيد، وأربعة فصول، وخاتمة. وكان الفصل الأول من دراسته: في المفردات، والثاني: في التراكيب، والثالث: في البيان، والرابع: في البديع. وكان هدفه تخليص الآيات العقدية التي وردت في كتب البلاغيين في هذين القرنين، وتوجيهها توجيهًا عقديًّا، لا تحليلًا بلاغيًّا يقتضي تقرير حكم من أحكام العقيدة، ولم أتفق معه سوى في مسألة: خلق القرآن، والرؤية، وصفة اليد، والإيمان. مع اختلاف شبه تامٍّ في آلية التناول ومنهج الدراسة والغرض منها؛ فدراسته تُعْنى بالناحية التوجيهية لما ورد في كتب البلاغيين فحسب؛ بما فيها من شمولية، وغالبها يدور على آيات الصفات.

أما هذه الدراسة فتعنى بالجانب التحليلي لجميع آيات العقيدة ومباحثها، التي للخصائص التركيبية في تقرير معانيها أثرٌ ظاهر، يسعى الباحث إلى الكشف عنه وتقريره. ودراسة أخرى للباحث سليمان الربعي تناولت التوجيه البلاغي لآيات العقيدة بين الطبري والزمخشري، وهي قريبة من سابقتها في منهجية التناول.

واللهَ أسأل أن يلهمني الصواب، ويسددَ مني القول والعمل، وأن ينفع بهذا العملَ، ويجعلَه خالصًا لوجهه الكريم، وذخرًا لي يوم القدوم عليه والوقوف بين يديه.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وآله وصحبه.

علي بن محمد آل نومة القحطاني

أبها - ربيع الأول ١٤٤٠هـ

البريد الإلكتروني alnomah@kku.edu.sa
المحمول ٠٠٥٥٨٨٨٩٤٠٨

الفصل الأول

خصائص المفردة في آيات العقيدة

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: اصطفاء اللفظ القرآني من حيث المادة.

المبحث الثاني: اصطفاء اللفظ القرآني من حيث الهيئة.

المبحث الثالث: حروف المعاني.

المبحث الرابع: التعريف والتنكير.

* * *

المبحث الأول

اصطفاء اللفظ القرآني من حيث المادة

يُعدّ هذا المبحث من أهم المباحث البلاغية؛ إن لم يكن أهمَّها على الإطلاق، وهو من أهم الدلائل على إعجاز القرآن الكريم وبلاغته، وعنايته بالكلمة التي هي اللَّبِنة الأولى للتركيب؛ لملاحظة المعاني والإشارات التي توحي بها الكلمة، أو تكمن وراء حالٍ من أحوالها ومواقعها وكيفياتها في التركيب، على أوضاع مختلفة من ضروب التعبير، ومما يُبَيِّنُ أهميَّتَه قولُ الخَطَّابيِّ: «ثم اعلم أنّ عمود هذه البلاغة التي تجتمعُ لها هذه الصّفَات: هو وضْعُ كلِّ نوعٍ من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضوعَه الأَخَصَّ الأَشكلَ به، الذي إذا أُبْدِلَ مكانَه غيرُه جاء منه: إمّا تَبَدُّلُ المعنى الذي يكونُ منه فسادُ الكلام، وإمّا ذهابُ الرّونَق الذي يكونُ منه سقوطُ البلاغة»(١).

ويقول عبد القاهر: «ولا جهةَ لاستعمال هذه الخصالِ، غير أنْ يُؤتَى المعنى من الجهة التي هي أصحُّ لتأديته، ويُختارُ له اللفظُ الذي هو أخصُّ به، وأكشَفُ عنه، وأتمُّ له، وأَحرى بأن يُكسِبَه نُبلًا، ويُظهرَ فيه مزيَّة»(٢).

---

(١) في رسالتة ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، هو الإمام أبو سليمان حمد بن محمد البستي الخطابي، (المتوفى: ٣٨٨هـ)، تحقيق الدكتور: محمد خلف الله أحمد والدكتور: محمد زغلول سلام، دار المعارف القاهرة، ١٩٩١م، (ص٤٦). وينظر: دراسات جديدة في إعجاز القرآن، د. عبد العظيم المطعني، (المتوفى: ١٤٢٩هـ) أميرة للطباعة - القاهرة، الناشر مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م، (ص٥).

(٢) دلائل الإعجاز، الإمام عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، (المتوفى: ٤٧١هـ) قرأه وعلّق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، الناشر: مطبعة المدني بالقاهرة - دار =

ولذا فإنّ ذلك من أهم خصائص البلاغة القرآنية، التي يظهر بها إعجاز القرآن الكريم وبراعته ودقته، يقولُ ابنُ عطية: «كتابُ الله لو نُزِعَتْ منه لفظةٌ، ثم أُدِيرَ لسانُ العربِ في أن يُوجِدَ أحسنَ منها لم يُوجِدْ، ونحن تَبِينُ لنا البراعةُ في أكثرِه، ويخفى علينا وجهُها في مواضعَ؛ لقصورِنا عن مرتبةِ العربِ يومَئذٍ، في سلامةِ الذَّوقِ، وجَودَةِ القريحةِ، ومَيزِ الكلام»(١).

وقال عبد القاهر: «فإن قلتم: عنِ الألفاظ، فماذا أعجزهُم من اللفظ، أم ما بهرهُم منه؟ فقلنا: أعجزَتْهُم مزايا ظهرتْ لهم في نظمِهِ، وخصائصُ صادفوها في سياقِ لفظِهِ... وبَهرهُم أنَّهم تأمَّلوهُ سورةً سورةً، وعُشرًا عُشرًا، وآيةً آيةً؛ فلم يجدوا في الجميع كلمةً يَنْبُو بها مكانُها، ولفظةً يُنكرُ شأنُها، أو يُرى أنَّ غَيْرها أصلحُ هناك، أو أشبهُ أو أحرى وأخْلَق»(٢)؛ ولهذا وغيره قال جماعة من علماء اللغة بعدم وقوع الترادف بالمعنى الدقيق في كلام العرب(٣)؛ إذ إنَّ لكلِّ لفظةٍ في اللُّغةِ معنًى دقيقًا خاصًّا بها؛ فإن «كلَّ

= المدني بجدة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، (ص٤٣). قال الدكتور محمود توفيق محمد سعد - معلقًا على كلام عبد القاهر: «وهذا يدلُّ على أن الإمام لا يقول بالترادف؛ لقوله: (الذي هو أخص به)». قال ذلك أثناء تدريسه لنا في مرحلة الماجستير في جامعة أم القرى، بتاريخ: ٦/ ١١/ ١٤٢٩هـ. وينظر: الكلمة نور، د. محمود توفيق محمد سعد، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م، وقد قرر في كتابه هذا (ص١٥٧): أن القول بانتفاء الترادف ناظر إلى أصول مذهبية، منها ما قررته (نظرية النظم الجرجانية) في مستوى التركيب.

(١) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للقاضي أبي محمد بن عطية الأندلسي، (المتوفى: ٥٤١هـ)، تحقيق المجلس العلمي بفاس، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، (١/ ٣٩).

(٢) دلائل الإعجاز، (ص٣٩).

(٣) هو رأي جماعةٍ من أئمة اللغة - بشروطٍ وضعوها - منهم: ابن الأعرابي - وهو أوّل من قال بذلك - وثعلب، وأبو بكر بن الأنباري، وابن فارس، وابن درستويه، وأبو هلال العسكري، والراغب الأصفهاني، وغيرهم. ينظر: الحاشية التالية.

حرفينِ أوقَعَتْهُمَا العربُ على معنًى واحدٍ، في كلٍّ منهما معنًى ليس في صاحبِه، ربَّما عَرَفْناه فَأَخْبَرْنا به، وربَّما غَمُضَ علينا فلم نُلزمِ العربَ جَهْلَه»[١].

وإنما تحسب مترادفاتٍ إذا ما أريد منها الدلالةُ الإجماليةُ على المعنى، وهي ما يقتنع به العامة من المتكلمين ممن لا يطمعون بأكثر من إيصال خلاصة إحساساتهم ومجمل أفكارهم إلى الآخرين، أما عند سَبْر أغوار هذه الكلمات، واستخراج ما بينها من الخصائص والفروق: فهي ليست عندئذٍ من المترادفات في شيء، وإنما لكلٍّ منها دلالته الخاصة، وإشارته المتميزة، وإيحاؤه الذي لا يشترك فيه غيره، وتصويره الذي ينفرد به عن نظائره[٢]، وقد أشار الباقلاني إلى أنه أمرٌ أدقُّ من السّحر، وأهولُ من البحر، وأعجبُ من الشعر[٣].

---

(١) كتاب الأضداد، ابن الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة حكومة الكويت: الكويت، ١٩٦٠م، (ص٧). وينظر في هذه المسألة: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، (المتوفى: ٩١١) تحقيق: محمد أحمد جاد المولى بك، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث: القاهرة، الطبعة الثالثة، (١/ ٣٩٩-٤٠٠). الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، د. محمد بن عبد الرحمن بن صالح الشايع، مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، (ص٩٢). الترادف في اللغة، لحاكم مالك الزيادي، دار الحرية - بغداد، ١٤٠٠هـ -١٩٨٠م، وبحث: ظاهرة الترادف في اللغة العربية وعند أبي هلال العسكري، لفوزي فهيم حسين، منشور على الشبكة العنكبوتية.

(٢) ينظر: من روائع القرآن، محمد سعيد رمضان البوطي، (المتوفى: ١٤٣٤هـ)، طبعة دمشق ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م، (ص١٣٧)، الإعجاز في نظم القرآن، د. محمد السيد شيخون، المؤسسة العربية الحديثة - القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، (ص٩٢).

(٣) إعجاز القرآن، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، (المتوفى: ٤٠٢هـ)، دار المعارف - مصر، الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، تحقيق: الأستاذ السيد أحمد صقر، (١٨٤).

وقد أشار ابن تيمية إلى أن القولَ بالترادف، يلزم منه أن يكون في اللغة العربية شيء من العبث والحشو، والإجماع منعقدٌ على أن اللغة الشريفة منزّهة عن ذلك، والقرآن منزّه عنه بلا امتراء؛ ذلك أن الله سبحانه لا يذكرُ لفظًا في القرآن إلا وله فائدة، وقواعدُ البلاغة تقتضي عدمَ الإطالة، والقرآنُ رأس البلاغة، ولا يصحُّ في عقل مسلم أن يَتوهم أن الله سبحانه قد استعمل لفظًا واحدًا لا فائدة منه إلا التَّكْرار(١)؛ ولذا نجد فروقًا مهمةً بين ألفاظ القرآن الكريم، تُبرز المعنى الدقيق المراد من الآية الكريمة؛ سواء أكان الفرق من جهة المادة، في نحو: الشك والريب، والخبر والنبأ، والعلم والمعرفة، والخشية والخوف، والنصيب والكِفْل، وغير ذلك، أم كان الفرق من جهة الهيئة؛ في نحو: النِّعمة والنَّعمة، والخِطْء والخَطَأ، وغير ذلك.

وذلك كله قائمٌ على الاصطفاء والاختيار؛ لأجل توضيح المعنى وتقريره، واستنباط ما توحي به اللفظة القرآنية من معانٍ تزيد من توكيده وتفسيره، أو يوحي بها تركيبها الذي يحدد معناها المراد منها؛ ولذا كان من مهمة العقل البلاغي العنايةُ بمعرفة الخصائص التركيبية، والوعي ببواعث الاصطفاء والاختيار(٢)، والحاكم في ذلك هو المعنى المرادُ إثباته وتقريره.

والعناية بالمفردات من أنها لبناتُ بناءِ صورة المعنى التركيبي، الذي هو مناط الاستنباط الدقيق، والعرب إنما كانت عنايتها بالمعاني التركيبية، وما

---

(١) يُنظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، دراسة وتحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية - المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، (١٣/ ٣٤١)، وكتابه: أصول التفسير، مع شرحه للشيخ صالح آل الشيخ، مكتبة دار المنهاج، الرياض، الطبعة الثالثة ١٤٣٤هـ، (ص٥١). الكلمة نور، (ص١٥٦).

(٢) التفكير البلاغي في بيان الوحي، (ص٧٧).

أصلحَتْ ألفاظَها وحسّنتْها وهذّبتْها إلا من أجل تلك المعاني، وخدمة منهم لها، وتنويهًا بها وتشريفًا منها[١].

وقد كان للعربِ في ذلك شأنٌ لا يُنْكَرُ؛ فقد «عُني العرب بالنظر في الشعر منذ عرفوه، يؤثرون كلمة مكان كلمة؛ لتكون أدلّ على المراد، وأدقّ في وصف المشاعر، وأبين لما يُراد بيانه، وكذلك ينظرون في أوضاع الكلمة في الجملة؛ فيأتون بها مقدمة في صدر التركيب، أو يأتون بها في آخره؛ لتكون في كلّ حالة أبين دلالة، وأدق وصفًا. وتروي كتب الأدب كيف كان ينظر بعضهم في كلام بعض، وكيف كانت ملحوظاتهم مبنيّة على إحساس عميق بجلال الكلمة، وحاجتها في الاستعمال إلى مهارة في اللغة حتى تقع موقعًا لا ينبو بها، ولا تقلق فيه، وحتى تكون أيضًا معبّرةً تعبيرًا صادقًا، يصف إحساس تلك النفس التي جاشت بها وصاغتها، ويبلغ في الوصف مبلغًا من الدقة والصدق؛ يجعل له قبولًا وتأثيرًا في كل نفسٍ تتلقاه»[٢].

ومن يقرأ أخبار جرير الذي كان يُهاجيه - فيما يقال - ثلاثةٌ وأربعونَ شاعرًا[٣]؛ يجدُ أنّ الدَّافع إلى اشتباكِه مع بعض الشعراء يعود إلى تَقْبيحهم لبعض قولِه، وإلى تقبيحه لبعض أقوالهم؛ ولذلك فإنَّ الذي هاجَ الهجاءَ بين جَرِيرٍ وعُمرَ بنِ لَجَأ: أنّ عُمرَ كان يُنْشِدُ أُرجُوزَةً له يَصِفُ فيها إبلَه، وجريرٌ حاضرٌ بالماء فقال التيميُّ:

---

(١) دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م، (ص٣٤).

(٢) خصائص التراكيب - دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني - د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الثامنة ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، (ص٧٧).

(٣) الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، (المتوفى: ٣٥٦هـ) تحقيق: سمير جابر، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م (٨ / ١١).

قَدْ ورَدَتْ قَبْلَ إنى[١] ضَحَائِها وتَفرِسُ الحيَّاتِ في خِرْشَائِها

جَرَّ العجوزِ الثِّني مِنْ رِدَائِها

فقال له جَرِيرٌ: أَخْفَقْتَ، قال: فكيف أقول؟ قال: تقول: جَرَّ العروسِ الثِّنيَ من رِدَائِها[٢].

فتعرّضَ له يقول: كان أَوْلَى بِكَ أن تقولَ: (جَرَّ العروسِ) لا (جَرَّ العجوز) التي تَتَسَاقَطُ خَوَرًا وضَعفًا، ومدار ملاحظة جريرٍ على انتخاب الكلمة المُلائِمة للسِّياق[٣].

ومن هنا يتبين أهمية اصطفاء المفردة ودورها في تقرير المعنى وقوته أيضًا، وقد كانت بعض الملاحظات النقدية عند العرب تتجه إلى تطلُّب القوة في المعنى والمبالغة فيه، بألفاظ أو بصيغ هي الأنسب لهذه القوة؛ وفي هذا منتهى التلازم بين الشكل والمضمون[٤]، وفي نَقْدِ النَّابِغَةِ أبياتَ حَسَّانَ رضي الله عنه -فيما يُروى- خيرُ شاهد على ذلك[٥].

وقد أُلِّفت عِدّةُ كتبٍ في المعاني الدَّقيقةِ لكلّ لفظة، ومن أشهرِها: «الفروقُ اللُّغَوِيَّة» لأبي هلالٍ العسكري. ومع كلِّ هذه الأهمية التي أشرتُ

---

(١) إنى ضحائها: وقت ضحائها.

(٢) الأغاني، (٨/ ٧٥).

(٣) يُنظر: البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، دار المعارف، الطبعة الحادية عشرة، (ص١٦).

(٤) ينظر: ثنائيات النقد العربي، د. محمد إبراهيم شادي، دار اليقين للنشر والتوزيع - مصر - المنصورة، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م، (ص١٩، ٢٠).

(٥) ينظر في نقد النابغة لأبيات حسان: الأغاني، (٩/ ٣٨٣)، ومصادر الأدب الأخرى كـ: الموشح للمرزباني، (ص٧٨)، ويُنظر في تحليلها: خصائص التراكيب لأبي موسى، (ص٧٧) فما بعدها، وثنائيات النقد العربي، (ص٢٠).

إلى شيءٍ منها من خلالِ هذه النُّقُول: فإنَّها لَمْ تُدرَسْ - فيما أعلم - دراسة تطبيقية مستقلة بالكلماتِ القُرآنية[١]، وقد أشار بعض الباحثين - أيضًا - إلى عدم وجود كتبٍ خاصَّةٍ في هذا الموضوعِ[٢]، وإن كانَ كثير من تلكَ الكلماتِ قد دُرسَ في بعضِ التَّفاسير، ومن أشهرِ من اهتمّ بهذا الجانبِ من القدماء: البقاعيُّ في (نظمِ الدُّرر)، وأبو السُّعُودِ في كثيرٍ من النَّكاتِ في تفسيرِه، ويَبْرُزُ في هذا الجانبِ من المعاصرِين: الطاهرُ بنُ عاشور، ثم: محمد رشيد رضا، وهو أقلُّ اهتمامًا بهذا الجانب من الطّاهرِ بنِ عاشور.

وإنَّ من أهم مواطن اصطفاء القرآن الكريم للّفظة المعبّرة عن المعنى الدقيق والعناية بها: ما نجد في آيات العقيدة، التي تقرر معنًى عظيمًا من معاني الربوبية أو الألوهية أو الأسماء والصفات أو النبوات، أو القدَر أو ما يتعلق بالإيمان بالآخرة وأحوالها، وغير ذلك من المسائل التي قد يحصل الخلط في فهمها؛ بسبب عدم تحقيق المعنى الدقيق للمفردة، وربطه بسياقه وتركيبه، أو بسبب الجنوح إلى قواعد التخريجات المجازية، التي تخضع لهوى المؤوِّل وخلفيته العقدية، أو بسبب التحكمات العقلية التي تخالف قوانين الألفاظ ودلالاتها والتراكيب وسياقاتها، أو بسبب تفسيرها «تفسيرًا ملتويًا بعيدًا عن ذوق هذه اللغة ووحي أساليبها»[٣]؛ إضافة إلى مخالفتها لصريح الأدلة النقلية وتعطيل مدلولاتها.

---

(١) أما من الناحية النظرية فيوجد كتاب الشايع؛ المشار إليه في حاشية سابقة.

(٢) ينظر: مباحث المعاني في تفسير روح البيان، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، للباحث: محمد نصيف، إشراف: أ.د. دخيل الله الصحفي، (ص: ١٠)، وينظر: بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، د. فاضل صالح السامرائي، دار عمار للنشر والتوزيع: عمّان - الأردن، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، (ص٧).

(٣) الواو ومواقعها في النظم القرآني، د. محمد الأمين الخضري، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م، (ص٢٠٢)

وعلماءُ أهل السنة والجماعة يلتزمون ألفاظ الكتاب والسنة ويولونها اهتمامًا بالغًا؛ لأن الوحي جاء بلسان العرب؛ فهم عندما يريدون تبيانَ معاني ألفاظ كتاب الله وسنة رسوله ﷺ يعتمدون على معرفتهم بلغة العرب، وسَعَة معانيها، وتعدُّد ألفاظها، ودلالات تراكيبها، وقد جعلوا ذلك من شرائط الإمامة في الدين، «قال علماء السلف: لا يكون الرجل إمامًا في الدين حتى يكون جامعًا لهذه الخصال: يكون حافظًا للغات العرب، واختلافها، ومعاني أشعارها، حافظًا لاختلاف الفقهاء والعلماء، ويكون عالمًا فقيهًا حافظًا للإعراب والاختلاف فيه»[(١)]، ويقول الشاطبي: **«فعلى الناظر في الشريعة، والمتكلم فيها أصولًا وفروعًا، أمران:**

أحدهما: ألا يتكلم في شيء من ذلك حتى يكون عربيًّا، أو كالعربي، في كونه عارفًا بلسان العرب، بالغًا فيه مبالغ العرب، أو مبالغ الأئمة المتقدمين... وليس المراد أن يكون حافظًا كحفظهم، وجامعًا كجمعهم، وإنما المراد أن يصير فهمه عربيًّا في الجملة.

والأمر الثاني: أنه إذا أشكل عليه في الكتاب أو في السنة لفظٌ أو معنى: فلا يُقدِم على القول فيه دون أن يستظهر بغيره ممن له علم بالعربية، فقد يكون إمامًا فيها ولكنه يخفى عليه الأمر في بعض الأوقات»[(٢)].

ومن مظاهر ذلك: اهتمام هؤلاء العلماء بمعرفة معاني اللغة في ألفاظ العقيدة والتزامها، والتزام التراكيب ودلالاتها، وهم حينما يبحثون مسألة

---

(١) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، لأبي القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني، (المتوفى: ٥٣٥هـ)، تحقيق محمد بن ربيع بن هادي المدخلي، دار الراية، السعودية - الرياض، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، (١/ ٣٠٦).

(٢) الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، (المتوفى: ٧٩٠هـ)، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، الطبعة الأولى١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، (٢/ ٢٩٧).

عقدية من هذه الناحية: يجيلون النظر من خلال قاعدتين مهمتين، هما: **(قاعدة الألفاظ) و(قاعدة السياق والتركيب).**

فيبدؤون بحثهم - أولًا - بتحرير معاني الألفاظ، وبحثِها بحثًا معجميًا، وذلك بتفسيرها في معاجم اللغة، واستيضاح معناها في المعاجم العربية.

فإن كانت هذه التفسيرات المعجمية للكلمة متعددةً ومشتركة، أعملوا قاعدة السياق التي تخلّص اللفظة من ذلك الاشتراك، وتقصُرُها على معنى واحد من تلك المعاني، وذلك بالنظر إلى معناها من خلال وجودها في تركيب معين اقتضاه نظم الكلام وتركيبه[١].

ولذا فإنه لا يصح إهمال المعنى اللغوي للمفردة؛ بل يجب العناية بالألفاظ المفردة وبالمعنى اللغوي لها، وأن يكون على جانب كبير من الاهتمام؛ فهي اللبنة الأولى في بناء المعنى؛ إلا أن الألفاظ المفردة - في كثير من الأحوال - ليس الغرض منها أن يُفاد بها معانيها المفردة ودلالتها عليه؛ بل الغرض من وراء هذه الدلالةِ الوضعية إفادةُ المعاني المركبة بتركيب هذه المفردات، باعتبارها من عناصر التركيب[٢]، وإلى هذا المعنى يُشير عبد القاهر قائلًا: «الألفاظَ المفردةَ التي هي أوضاعُ اللغة، لم توضَع لتعرفَ معانيها في أنفسها؛ ولكن لأن يُضَمَّ بعضُها إلى بعض؛ فيُعرف فيما بينها فوائدُ، وهذا علمٌ شريف وأصلٌ عظيم»[٣].

---

(١) ينظر: أثر المعنى اللغوي على المسائل العقدية، تأليف د. إبراهيم سليمان سويلم، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م، (ص٨٧).
(٢) دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين، (ص٣٣).
(٣) دلائل الإعجاز، (ص٣٩).

■ ومن الآيات التي كان لاصطفاء اللفظ فيها أثرٌ في تقرير معنى من معاني العقيدة: اصطفاء لفظ (الإدراك) في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعام: الآية ١٠٣].

وأصل الإدراك في اللغة: اللحوق بالشيء وعدم تفويته، قال ابن فارس: «الدَّالُ والرَّاءُ والكافُ أصلٌ واحدٌ، وهو لُحوقُ الشَّيء بالشَّيء ووصوله إليه، يقال: أدْرَكْتُ الشّيءَ أُدْرِكُه إدراكًا، ويقال: فرس دَرَكُ الطريدةِ، إذا كانت لا تَفوتُه طريدة»[(١)].

والإدراك: بلوغ تمام الشيء وغايته ومنتهاه، ومنه إدراك الثمرة، وإدراك الغلام[(٢)]، وهو إحاطة الشيء بكماله[(٣)] والإحاطة بحقيقته[(٤)]، والوصول إلى أقصى قعره وأعماقه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِي ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: الآية ١٤٥][(٥)] وكلُّ شيءٍ بلَغَ منتهاه فقد أَدْرَكَ[(٦)].

---

(١) معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الطبعة: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، (درك)، (٢/ ٢٩٦).

(٢) الفروق اللغوية، (ص٥٦٨)، والمخصص لابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، المتوفى: (٣٩٨هـ)، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ ١٩٩٦م، باب: الدرك (٤/ ١٠٤).

(٣) التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (ص٢٩).

(٤) تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، (المتوفى: ٣٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ٢٠٠١م، (بصر) (١٢/ ١٢٣).

(٥) تهذيب اللغة، (درك) (١٠/ ٦٥). ويُنظر: تاج العروس من جواهر القاموس، لأبي الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الملقّب بمرتضى الزَّبيدي، (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية (د ر ك) (٢٧/ ١٤١).

(٦) الاشتقاق، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد، (المتوفى: ٣٢١هـ)، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الثالثة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (ص٣٠).

فبالنظر إلى المعنى الحقيقي للإدراك في وضعه اللغوي؛ نجد أنه يتضمن معنى اللحوق بالشيء، والإحاطة بالمرئي، والوصول إلى أقصى غاية الشيء وبلوغه، والإحاطة به من جميع جهاته وجوانبه؛ بل لا نجد بين المعاجم خلافًا في ذلك(١).

وقال ابنُ عطية: «الإدراك يتضمن الإحاطة بالشيء، والوصول إلى أعماقه وحَوْزِه من جميع جهاته»(٢).

وفي اصطفاء هذه اللفظة دون غيرها كالرؤية ونحوها: تقرير لمعنى عظيم من معاني العقيدة، وهو نفي الإحاطة بالله وإدراك كُنْهه ﷻ، لا نفي الرؤية، وهو ما تُشعر به هذه اللفظة في استعمالها الوضعي والتركيبي، وهو تفسير ابن عباس، فيما نقله ابن جرير عنه أنه قال: (لا يُحيط بصر أحد بالمَلِك)، وفسرها به قتادة، وعطية العوفي(٣)، وسعيد بن المسيب وعطاء ومقاتل(٤).

ونفي الإدراك لا يعني نفي الرؤية عن الله يوم القيامة، وتجلّيه لعباده المؤمنين كما يشاء، وتنعّم أهل الجنة برؤيته ﷻ؛ لأن نفي الإدراك لا يستلزم نفي الرؤية؛ لإمكان رؤية الشيء من غير إحاطة بحقيقته(٥).

---

(١) وذكر الإجماع أيضًا بعض الباحثين، يُنظر: أثر المعنى اللغوي، (ص٣٠٦).

(٢) المحرر الوجيز، (٢/ ٣٩٠).

(٣) تفسير الطبري، المسمّى (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، لأبي جعفر محمد بن يزيد بن جرير الطبري، (المتوفى: ٣١٠هـ)، مؤسسة الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، برقم (١٣٦٩٤- ١٣٦٩٥- ١٣٦٩٦)، (١٢/ ١٣).

(٤) تفسير معالم التنزيل، لمحيي السنة، أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، (المتوفى: ٥١٦ هـ) تحقيق: محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، (٣/ ١٧٤).

(٥) فتح الباري، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني =

قال ابن جرير: «أهل الجنة ينظرون بأبصارهم يوم القيامة إلى الله، ولا يدركونه بها»[(١)]؛ وقد فهم نفاة الرؤية وهم: الجهمية[(٢)]، والمعتزلة[(٣)]، ومن وافقهم من الخوارج[(٤)] . . . .

= (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ومحب الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وذكر أطرافها: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر (مصورة عن الطبعة السلفية)، (١٣/ ٤٢٦).

(١) تفسير الطبري، (١٢/ ١٦).

(٢) أتباع الجهم بن صفوان السمرقندي، من موالي بني راسب، الذي قتله سَلْم بن أحوز سنة ١٢٨هـ، وهم من القائلين بنفي الأسماء والصفات عن الله تعالى، وأن الجنة والنار تبيدان وتفنيان، وأن الإيمان هو مجرد المعرفة، والكفر هو الجهل بالله فقط، وأن الفاعل هو الله وحده، والناس تنسب أفعالهم إليهم مجازًا، ويقولون بخلق القرآن، ومن أصولهم: تقديم العقل على النقل. وقد قيل: إن الجهمية لا تعدّ فرقة قائمة بذاتها كالمعتزلة؛ ولذا لم تذكرها كثير من كتب الملل والنحل فرقة قائمة بذاتها، وإنما تذكر ضمن فرق المعتزلة أو المرجئة. ينظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، (المتوفى: ٣٢٤هـ)، تحقيق: هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ، (١/ ٣٣٨)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، مكتبة الخانجي - القاهرة، (٤/ ٢٠٤).

(٣) سموا بذلك لاعتزالهم أقوال المسلمين في مرتكب الكبيرة، حيث جعلوه في منزلة بين منزلتين، فلا هو مؤمن ولا هو كافر، ولكنه مخلد في النار. وقيل: سُمّوا لاعتزال زعيمهم واصل بن عطاء مجلسَ الحسن البصري. ومذهبهم يقوم على نفي الصفات عن الله تعالى، ونفي القدر في معاصي العباد، وإضافة خلقها إلى فاعليها، وأن القرآن مخلوق، وينفون الشفاعة في أصحاب الكبائر، وهم فرق كثيرة، منها: الجبائية، والضرارية، والنظامية، والجاحظية، وغيرها. ينظر: مقالات الإسلاميين، (١/ ٣٣٥)، الملل والنحل، لمحمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني، (المتوفى: ٥٤٨هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، (١/ ٥٤).

(٤) سُمّوا بذلك لخروجهم على الخليفة الراشد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ونزلوا بأرض حروراء فسموا بالحرورية، وهم يكفرون أصحاب الكبائر، ويقولون بتخليدهم في النار، =

والرافضة[١] والمرجئة[٢]؛ فهموا أن نفي الإدراك يستلزم نفي الرؤية؛ فاستدلوا بهذه الآية على نفي رؤية الله ﷻ في الدنيا والآخرة[٣]، كما استدلوا بغيرها من النصوص، وهذا فهمٌ مدفوع من الناحية اللغوية،

= كما يقولون بالخروج على أئمة الجَوْر، وأن الإمامة جائزة في غير قريش، وهم يكفرون عثمان، وعليًّا، وطلحة، والزبير، وعائشة ﭭ، ويعظمون أبا بكر وعمر ﭭ. ينظر: الفصل في الملل، (٢/ ١١٣)، الملل والنحل، (١/ ١٥٤).

(١) وهم فرقة من الشيعة، سموا بذلك لرفضهم زيد بن علي، حينما قالوا له: تبرأ من أبي بكر وعمر؛ حتى نكون معك؛ فقال: لا. بل أتولاهما، وأتبرأ ممن تبرأ منهما، فقالوا: إذن نرفضك. وهم يثبتون الإمامة عقلًا، وأن إمامة علي وتقديمه ثابت نصًّا، وأن الأئمة معصومون، وأن الأمة ارتدت بتركها إمامة علي ﭬ. ينظر: مقالات الإسلاميين، (١/ ٦٥)، الفصل في الملل، (٤/ ١٣٧)، الملل والنحل، (١/ ١٤٤).

(٢) سموا بذلك لقولهم بالإرجاء، وأصل الإرجاء: التأخير؛ وذلك لأنهم أخروا الأعمال عن مسمى الإيمان. والمرجئة أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة. ينظر: الفصل، (٢/ ١١٣)، الملل والنحل، (١/ ١٨٦).

(٣) **الناس في إثبات الرؤية ونفيها ثلاثة أقسام:**

الأول: المثبتون مطلقًا: الذين يزعمون أن الله يُرى في الدنيا والآخرة، وهم الصوفية وأتباعهم.

الثاني: النفاة مطلقًا: الذين يزعمون أن الله لا يُرى في الدنيا ولا في الآخرة، وهم الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من الخوارج والرافضة.

الثالث: الذين ينفونها في الدنيا، ويثبتونها في الآخرة، في عرصات القيامة، وفي الجنة وهي أعلى نعيم أهلها، وهم أهل السنة والجماعة، وهذا هو الحق الذي لا مرية فيه، وهو ما تواترت أدلته، وقامت حجته؛ لغة وعقلًا وشرعًا، وانعقد عليه إجماع السلف، ووافقهم الأشاعرة في ذلك؛ لكن مع نفي الجهة؛ بناء على مذهبهم في نفي العلو، أي: أن المؤمنين يرونه سبحانه لا من فوق ولا من أسفل، ولا من أمام ولا من خلف، وهذا مما أخذ عليهم في تناقض مذهبهم واضطرابه؛ فقد أثبتوا رؤية غير معقولة؛ فخالفوا بذلك العقل والنقل، وكانوا بذلك متذبذبين بين النفاة والمثبتين؛ بل كانوا أقرب إلى مذهب النفاة منهم إلى مذهب المثبتين. ينظر: تعليق الشيخ عبد الرحمن البراك على فتح الباري (١٧/ ٤٣١ – ٤٣٣). أما السلف ومن تبعهم فيثبتون أمرين: يثبتون الرؤية، ويثبتون الجهة وهي العلو.

والبلاغية، والعقلية، والسمعية، وبهذه الآية وبغيرها، ويمكن بيان ذلك على النحو الآتي:

أولًا: من الناحية اللغوية: وذلك من ثلاثة أوجه:

■ **الوجه الأول**: تأكيد اللغويين على أن في الإدراك معنى زائدًا على مجرد الرؤية، وهو الإحاطة بالمرئي، وأن نفي الإدراك لا يستلزم نفي الرؤية، قال الزجاج: «أي لا يبلغ كُنْه حقيقته، كما تقول: أدركت كذا وكذا»[(١)]، وقال أيضًا: «معنى هذه الآية: إدراك الشيء والإحاطة بحقيقته»[(٢)]، وقال الأزهري: «لأن معنى هذه الآية إدراك الشيء، والإحاطة بحقيقته، وهذا مَذهبُ أهلِ السّنّة والعلم بالحديث»[(٣)]. فالإدراك - إذن - أخص من الرؤية، ولا يلزم من نفي الأخص انتفاء الأعم[(٤)]؛ بل إن نفي الأخص قد يدل على ثبوت الأعم؛ لأنه لو أراد نفي الأعم - وهو الرؤية - لصرح بنفيها، ثم يدخل الأخص - وهو الإحاطة - في النفي[(٥)]، قال ابن تيمية: «وإذا كان المنفيُّ هو الإدراك فهو ﷻ لا يحاط به رؤية، كما لا

(١) نقله عنه النحاس في: معاني القرآن، أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد المرادي، (المتوفى: ٣٣٨ هـ) تحقيق: محمد بن علي الصابوني، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م، إصدار معهد البحوث وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، (٢/ ٤٧٦).

(٢) معاني القرآن، (٢/ ٤٧٦).

(٣) تهذيب اللغة للأزهري، (١٢/ ٢٥).

(٤) تفسير ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤ هـ)، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، (٣/ ٣١٠).

(٥) التوضيحات الأثرية لمتن الرسالة التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: فخر الدين بن الزبير بن علي، مكتبة الرشد، الطبعة الخامسة ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، (ص١٨٢)، وقد أحال ذلك إلى مذكرات التدمرية للشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك.

يحاط به علمًا، ولا يلزم من نفي إحاطة العلم والرؤية نفى العلم والرؤية؛ بل يكون ذلك دليلًا على أنه يُرى ولا يُحاط به، كما يُعلم ولا يحاط به؛ فإن تخصيص الإحاطة بالنفي يقتضي أن مطلق الرؤية ليس بمنفيٍّ»(١).

وقال أيضًا: «المستدلّ بالآية عليه؛ أن يبين أن الإدراك في لغة العرب مرادف للرؤية، وأن كلّ من رأى شيئًا يقال في لغتهم: إنه أدركه، وهذا لا سبيل إليه»(٢).

■ **الوجه الثاني**: أن الله تعالى قد فرّق في كتابه بين الإدراك والرؤية تفريقًا جليًّا، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلۡجَمۡعَانِ قَالَ أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ ۝٦١﴾ [الشعراء: الآية ٦١] أي: لمحاط بنا بعد أن رئينا؛ ففرّق بين الرؤية التي وقعت، والإدراك الذي لم يقع؛ بفضل قول موسى عليه السلام: ﴿قَالَ كَلَّآۖ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهۡدِينِ ۝٦٢﴾ [الشعراء: الآية ٦٢]، وهذا صريح في التفريق بين الرؤية والإدراك؛ فموسى عليه السلام لم ينفِ الرؤية وإنما نفى الإدراك(٣)، ولا شك أن ما نفاه الله غير ما أثبته.

قال النحاس: «وقد كان أصحابُ فرعون رأوهم ولم يدركوهم، وقد قال جل ثناؤه: ﴿لَّا تَخَٰفُ دَرَكٗا﴾ [طه: الآية ٧٧]؛ فإذا كان الشيء قد يَرى الشيء لا يُدركه، ويُدركه ولا يراه(٤)؛ عُلم أن ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: الآية ١٠٣] من

(١) منهاج السنة النبوية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨ هـ)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، (٢/ ٣٢٠).

(٢) المصدر السابق، (٢/ ٣١٧).

(٣) المصدر السابق، (٢/ ٣١٨).

(٤) فقد تقع الرؤية دون الإدراك - كما سبق بيانه - وقد يحصل الإدراك دون الرؤية؛ كالأعمى الذي يدرك اللص دون أن يراه. ينظر: منهاج السنة النبوية، (٢/ ٣١٨).

معنى: لا تراه الأبصار بمعزل، وأن معنى ذلك: لا تحيط به الأبصار؛ لأن الإحاطة به غير جائزة، والمؤمنون وأهل الجنة يرون ربهم جل وعز ولا تدركه أبصارهم؛ بمعنى: لا تحيط به؛ إذ كان غيرَ جائز أن يكون يوصف الله بأن شيئًا يحيط به، ونظير جواز وصفه بأنه يرى ولا يدرك: جواز وصفه بأنه يُعلم ولا يحاط به؛ قال تبارك وتعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: الآية ٢٥٥][(١)].

■ **الوجه الثالث:** التعبير باللقاء في قوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ [الأحزاب: الآية ٤٤]؛ إذ لازم اللقاء الرؤية، وقد حكى ثعلب وغيره إجماع أهل اللغة على أن اللقاء: هو ما يصاحبه معاينة ونظر بالأبصار[(٢)]، وقال ابن أبي العز الحنفي: «فهل تعقل رؤية بلا مقابلة»[(٣)].

ففي نفي الرؤية استنادًا إلى نفي الإدراك: مخالفة صريحة لحقيقة اللغة العربية، وإعراض عن المعنى الأخص باللفظة والأشكل بها؛ الذي يفسره لفظه، وتشهد له اللغة ونصوص الشرع.

---

(١) إعراب القرآن، لأبي جعفر النحاس أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي، (المتوفى: ٣٣٨ هـ)، تحقيق د. زهير غازي زاهد، عالم الكتب، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م، (٥/ ٨٩).

(٢) ينظر: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، لأبي عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي، (المتوفى: ٣٨٧هـ)، تحقيق: د. عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، دار الراية - الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ، (٥٨)، (٦١). التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة، لأبي بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجري، (المتوفى: ٣٦٠هـ)، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، (ص٣٧).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، لأبي الحسن علي بن علاء الدين بن أبي العز الحنفي، (المتوفى: ٧٩٣هـ)، تحقيق: د. عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، الطبعة الثانية ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، (١/ ٢٩٥).

ثانيًا: من الناحية البلاغية؛ وذلك من عدة أوجه:

■ **الوجه الأول**: من جهة سياق الآية؛ فالآية تقرر معنًى تمدّح الله به، وهو أنه سبحانه يُدرِك الأبصار؛ أي: يحيط بها ويعلم كُنْهَها وغاياتها، لا مجرد أنه يراها؛ فهذا بحدِّ ذاته ليس كافيًا في التمدُّح فضلًا عن الكمال، وهو أمر تستطيعه وتشترك فيه المخلوقات؛ كالجنِّ والشياطين وغيرهم؛ فهم يروننا من حيث لا نراهم؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: الآية ٢٧]؛ فيتحتم - حينئذٍ - أن يكون معنى الإدراك: الإحاطة بالكُنْه والغاية لا مجرد الرؤية، ثم يكون المعنى واحدًا في الموضعين - إثباتًا ونفيًا - إثبات الإحاطة من جهته سبحانه ونفيها من جهة المخلوقين؛ فهو سبحانه يحيط بالأبصار والأبصار لا تحيط به؛ وذلك لكمال عظمته التي تعجز عنها الأبصار، والمخلوقون لا طاقة لهم بذلك، وأنّى لهم؟! وهذا هو المدح والكمال، وهو مقتضى السياق القرآني.

ثم إنه يدلّ على إثبات الرؤية أدلّ من امتناعها؛ فإن نفي الإدراك يدل على إمكان الرؤية مع عدم الإحاطة بالكُنه، ومعلوم أن النفي المحض لا يكون مدحًا إن لم يتضمن أمرًا ثبوتيًا؛ كمدحه تعالى بنفي السِّنة والنوم، المتضمن كمال القيومية، ونفي الموت المتضمن كمال الحياة، ونفي الظلم المتضمن كمال عدله وعلمه وغناه. أما العدم المحض فليس بكمال ولا يُمدح به. كما أن المعدوم لا يُرى ولا يُمدح؛ فعُلم أن نفي الرؤية لا مدح فيه؛ بخلاف ما إذا قيل: (لا تدركه الأبصار)؛ فإنه يدل على أنه يُرى ولا يحاط به رؤية، كما أنه يُعلم ولا يُحاط به علمًا، وهذا يتضمن من المدح ما سبّب ذكر الله تعالى له في سياق مدحه لنفسه ﷻ[1].

---

(١) يُنظر في ذلك كتب ابن تيمية: الصفدية، لشيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن =

■ **الوجه الثاني**: ما في تخصيص الأبصار بالذِّكر في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾[الأنعام: الآية ١٠٣] من الدلالة على إثبات الرؤية بالبصر مع نفي إحاطة البصر به، وأنها رؤية حقيقية، وليست رؤية علمية قلبية كما ذهب إليه القاضي عبد الجبار وبعض المعتزلة(١)، قال ابن أبي العز: «ولا شك أن (رأى) تارة تكون بصرية، وتارة تكون قلبية، وتارة تكون من رؤيا الحُلْم، وغير ذلك؛ ولكن ما يخلو الكلام من قرينة تخلّص أحد معانيه من الباقي؛ وإلا لو أخلى المتكلمُ كلامَه من القرينة المخلّصة لأحد المعاني؛ لكان مُجمِلًا مُلْغزًا لا مُبينًا موضّحًا، وأيُّ بيانٍ وقرينة فوق قوله ﷺ: **«ترونَ ربّكم كما تَرونَ الشّمسَ في الظّهيرةِ ليس دونَها سَحَاب»**(٢)؟ فهل مثل هذا مما

= عبد الحليم ابن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨ هـ)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية - مصر، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ، (١/ ٩١) و(٢/ ٦٥)، ومنهاج السنة، (٢/ ٣١٨ - ٣٢٠)، وشرح الأصبهانية، (ص٤٣٤)، وبيان تلبيس الجهمية، (٤/ ٤٢٤).

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، (المتوفى: ٤١٥هـ)، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ، (ص٢٧٠).

(٢) من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، أَنَّ النَّاسَ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: **«هَلْ تُضَارُّونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ؟»** قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: **«فَهَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟»** قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: **«فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ»**. أخرجه البخاري، برقم (٨٠٦)، و(٦٥٧٣)، و(٧٤٣٧)، في صحيحه المسمى (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري، (المتوفى: ٢٥٦) المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ. وأخرجه مسلم برقم (١٨٢)، في صحيحه، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، (المتوفى: ٢٦١)، دار الجيل، بيروت، دار الآفاق الجديدة - بيروت.

وفي حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: (قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: **«هَلْ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ إِذَا كَانَتْ صَحْوًا؟»** قُلْنَا: لَا، قَالَ: **«فَإِنَّكُمْ لَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ رَبِّكُمْ يَوْمَئِذٍ إِلَّا كَمَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَتِهِمَا»** صحيح البخاري، برقم (٧٤٣).

يتعلق برؤية البصر أو برؤية القلب؟!»[(١)]، وقال ابن تيمية: «وهو ﷺ قد أفصح بها غاية الإفصاح، وأوضحها غاية الإيضاح، وبيّن لهم أعظم رؤية يعرفونها، وأنهم يرونه كذلك؛ فزالت الشبهة»[(٢)].

ومما يؤكد ذلك: بيان النبي ﷺ أنها رؤية عين، والتنصيص على ذلك، كما في حديث جرير بن عبد الله رضي الله عنه، قال: قال النبي ﷺ: «**إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ عِيَانًا كَمَا تَرَوْنَ هَذَا**»[(٣)]، أي: القمر؛ لأن اقتران الرؤية بالعيان لا يحتمل أن يكون بمعنى العلم، كما أن (رأى) بمعنى (علم) تتعدى إلى مفعولين، يقال: (رأيت زيدًا فقيهًا)؛ أي: علمته، فإن قيل: (رأيت زيدًا) لم يُفهم منه إلا رؤية البصر، ويزيده تحقيقًا بيان النبي ﷺ لذلك بأنها رؤية عِيان[(٤)]، وكذلك بيانه بطريق التشبيه وما فيه من طرد الاحتمالات الأخرى، وتخليص الرؤية للحقيقة، وسيأتي مزيد بيان له في الوجه السادس - إن شاء الله.

فهذا بيان جلي من جهة اللغة ومن جهة الشرع، وكذلك من جهة البلاغة؛ إذ إن في تخصيص الأبصار بالذكر في الآية إشارةً إلى إثبات ذلك، ونفي أن تكون رؤية علمية؛ فإن في نفي الإدراك دليلًا على إثبات الرؤية كما سلف، ثم في تخصيص الأبصار دلالة على أنها رؤية حقيقية لا رؤية علمية، وسيأتي رد آخر من الناحية العقلية - إن شاء الله.

■ **الوجه الثالث**: الاحتراس الواقع في خاتمة الآية؛ حيث ختم الله ﷻ

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، (١/ ٣٢١).

(٢) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، المعروف بـ(السبعينية)، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: د. موسى سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، (٢/ ٣١٤).

(٣) متفق عليه: صحيح البخاري، برقم (٥٥٤) وصحيح مسلم، برقم (٦٣٣).

(٤) فتح الباري، (١٣/ ٤٢٦).

الآية بقوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: الآية ١٠٣]؛ فعندما قرر أن الأبصار لا تُدركه، عطف بهذه الجملة على قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾؛ دفعًا لتوهّم أن من لا تدركه الأبصار لا يَخْبر أحوال من لا يدركونه؛ قال ابن عاشور: «وهذا يزيد المعنى تمكّنًا»(١).

كما أنّ إدراكه سبحانه ليس إدراكًا مجردًا؛ وإنما هو إدراك بخبرة؛ إذ ليس كلُّ من أدرك شيئًا كان خبيرًا به عالمًا به؛ فلما كان الأمر كذلك أخبر ﷻ أنّه يُدرك كلّ شيء مع الخبرة به(٢)؛ فكان في الآية احتراسٌ من جهة النفي ومن جهة الإثبات.

والبلاغيون - عادة - ما يستشهدون بهذه الآية على ما يُسمى بـ(مراعاة النظير) أو (تشابه الأطراف)؛ لأن فيها تناسبًا ظاهرًا؛ فكما أن قوله: ﴿ٱللَّطِيفُ﴾ يناسب عدم إدراك الأبصار له؛ فإن قوله: ﴿ٱلْخَبِيرُ﴾ يناسب كونه سبحانه مُدرِكَ الأبصارِ؛ وهذا من أسرار اقتران اسم من أسماء الله باسم آخر منها؛ فيكون لله سبحانه ثناء من كلِّ اسم منهما باعتبار انفراده، وثناء من اجتماعهما، وذلك قدرٌ زائد على مفرديهما(٣).

■ **الوجه الرابع**: أنه قد جاء إثباتها بتركيب محكم، لا يقبل سياقه التأويل؛ لكونه في جملة مركبة، وقد نصَّ ابن القيم على أنه ليس في كلام

---

(١) تفسير التحرير والتنوير، المعروف بتفسير ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، (٦/٢٥٣).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن، لأبي عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، (المتوفى: ٧٩٤هـ)، دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٣هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (١/ ٨١).

(٣) ينظر: فقه الأسماء الحسنى، عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، دار ابن الجوزي، =

الله ورسوله شيء مما يحتمل التأويل قد جاء في جملة مركبة(١)؛ **ووجه ذلك:** مجيء فعل (نظر) معدّى بحرف الجر (إلى) الذي يُخلصه عن مشترك المعاني، ويخصصه بالنظر الحقيقي بالبصر، وذلك في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [سورة القيامة الآيتان ٢٢، ٢٣] ﴿نَاظِرَةٌ﴾: من النضارة؛ أي: حسنة جميلة بَهِيَّة مشرقة مسرورة(٢)، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾؛ أي: مبصرة تنظر إلى الخالق عِيانًا بأنظارها(٣)، و﴿إِلَىٰ رَبِّهَا﴾ جار ومجرور متعلقان بقوله: ﴿نَاظِرَةٌ﴾(٤)، وهي أصرح آية في الدلالة على رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة بأبصارهم(٥).

ويدل على كون سياقها محكمًا، وأن المراد بها النظر الحقيقي بالبصر عدة أمور:

الأول: تأكيد أهل اللغة على أن (نظر) إذا تعدى بـ(إلى) لا يفيد سوى

= الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ، (ص٥١).

(١) ينظر: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي أبو عبد الله المعروف بابن قيم الجوزية، (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة - الرياض، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، (١/ ١٩٤).

(٢) تفسير الطبري، (٢٣/ ٥٠٧)، وتفسير ابن كثير، (٨/ ٢٧٩).

(٣) يُنظر: تفسير الطبري، (٢٣/ ٥٠٨)، وتفسير ابن كثير، (٨/ ٢٧٩)، وقد فسر هذه الآية بذلك: ابن عباس، وابن عمر، والحسن، ومجاهد، وعكرمة، وغيرهم كثير. يُنظر: تفسير الطبري، (٢٣/ ٥٠٨)، وتفسير ابن كثير، (٨/ ٢٧٩). واستدل بها الأئمة الأربعة: أبو حنيفة كما في (الاعتقاد للنيسابوري، ص١٤٣) و(نقض الدارمي على المريسي: ١/ ١٩٢)، ومالك كما في (الانتقاء لابن عبد البر، ص٣٦) والشافعي كما في (تفسير ابن كثير: ٢/ ١٩٧)، وأحمد كما في (المسائل، ص١١) وكذلك الإمام أبو الحسن الأشعري كما في الإبانة، (ص٣٥).

(٤) التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري، (المتوفى: ٦١٦) تحقيق: علي البجاوي، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، بدون طبعة وتاريخ، (٢/ ١٢٥٤).

(٥) قاله الشيخ عبد الرحمن البراك، في التعليق على فتح الباري، (١٧/ ٤٣١).

الرؤية الحقيقية بالعين، ولا يفيد غير ذلك كالانتظار الذي يفيده في قوله تعالى: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [يس: الآية ٤٩].

وقوله: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: الآية ١٣]، وتعقّبوا بالتخطئة من ذهب إلى إفادتها الانتظار مُعَدَّاةً بـ(إلى)، وممن نصّ على ذلك: ابن قتيبة[١]، والنحاس[٢]، والأزهري[٣]، وغيرهم[٤].

ومادة (نظر) لها معانٍ مشتركةٌ في اللغة، والذي يحدد معناها ويخلّصها هو التركيب الذي وردت فيه، ويمتنع - حينئذٍ - حملها على غيره؛ **فإن النظر له عدة استعمالات بحسب صِلَاته وتعدِّيه:**

فإذا جاء النظر متعديًا بنفسه أفاد معنى الانتظار، كما في قول الرجل: أنظرني؛ أي: أمهلني، ومن ذلك الآيتان السابقتان: ﴿مَا يَنظُرُونَ﴾ و﴿انظُرُونَا﴾، ومن ذلك قول امرئ القيس:

فَإنّكُمَا إنْ تَنْظُرَانِيَ سَاعَةً ... من الدهرِ تَنفعْني لَدى أُمِّ جُندَبِ[٥]

---

(١) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، لأبي محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم بن قتيبة الدينوري، (المتوفى: ٢٧٦هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى١٤٠٥هـ، (ص٣٠).

(٢) إعراب القرآن للنحاس، (٥/ ٨٤).

(٣) تهذيب اللغة للأزهري، (نظر) (١٤/ ٣٧١).

(٤) ينظر: الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، د. محمد بن عبد الله السيف، دار التدمرية - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، (٢/ ٩٥١).

(٥) معجم مقاييس اللغة، (نظر) (٥/ ٤٤٤)، والبيت في ديوان امرئ القيس، تحقيق: مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، (ص٢٩).

وقول الحطيئة:

وقد نَظَرتكُمُ أَبْناءَ صَادِرَةٍ … لِلْوِرْدِ طال بها حَوْزِي وتَنْساسِي(١)

وأفاد كذلك معنى التأمُّل والتعجيب، كما في قوله تعالى: ﴿فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ مَكْرِهِمْ﴾ [النمل: الآية ٥١]، فالفعل هنا مراد به التأمل والتعجيب من عاقبة مهولة لمكرهم وفجورهم(٢)

وإذا جاء معدًى بـ(في) فهو بمعنى التفكُّر والتدبُّر والاعتبار، تقول: نظرت في الأمر؛ أي: تأملته وتدبرته، ومنه قوله تعالى عن إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِى ٱلنُّجُومِ ﴿٨٨﴾﴾ [الصافات: الآية ٨٨]؛ أي: تفكر وتدبّر(٣)، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: الآية ١٨٥]، قال الراغب: «في ذلك حثٌّ على تأمُّل حكمته في خلقها»(٤).

وإذا جاء معدًى بـ(إلى) فهو بمعنى النظر بالعين الباصرة، كما في آية «القيامة»: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾(٥)، ومن ذلك قول عمر بن أبي ربيعة:

---

(١) تهذيب اللغة للأزهري، (نظر) (١٤/ ٢٦٦)، والبيت في ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ١٩٩٣م، (ص١١٨).

(٢) الأساليب الإنشائية وأسرارها البلاغية في القرآن الكريم، صبّاح عبيد دراز، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م، (ص٢٩).

(٣) يُنظر: كتاب العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، (المتوفى: ١٧٠هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بدون طبعة وتاريخ، (الجيم والنون ومعهما «ن ج م»)، (٦/ ١٥٤). وتهذيب اللغة للأزهري، (نجم) (١١/ ٨٨). تاج العروس، (ن ج م) (٣٣/ ٤٨١).

(٤) مفردات ألفاظ القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، (المتوفى: ٥٠٢هـ) دار القلم - دمشق، (نظر) (٢ / ٤٣٨).

(٥) تهذيب اللغة للأزهري، (نظر) (١٤/ ٢٦٦)، ويُنظر: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، =

نَظَرَتْ عَيْني إِلَيْها نَظْرَةً   مَهْبِطَ الحُجّاجِ مِنْ بَطْنِ يَمَنْ[١]

وقول كثيّر عَزّة:

وما نظرت عيني إلى ذي بشاشةٍ   من النّاسِ إلاّ وهيَ في العينِ أملحُ[٢]

وقد استدلّ بذلك الإمام أحمد؛ فقال: «إذا دخلت (إلى) فسد الانتظار»[٣].

قال أبو منصورٍ الأزهريُّ: «ومن قال: إنَّ مَعْنى قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ بمعنى مُنْتظِرة فقد أخطأ؛ لأن العربَ لا تقول: نظرتُ إلى الشيء بمعنى انْتظرتُه؛ إنما تقول: نظرتُ فلانًا؛ أي: انتظرته، ومنه قول الحطيئة:

وقد نَظَرتكُمُ أَبْنَاءَ صَادِرَةٍ   لِلْوِرْدِ طال بها حَوْزِي وتَنْساسِي

فإذا قلت: نظرتُ إليه؛ لم يكن إلا بالعين، وإذا قلت: نظرتُ في الأمر؛ احتمل أن يكون تفكُّرًا وتَدَبُّرًا بالقلب»[٤].

ولا يمكن أن يكون ذلك نظرَ تعطف ورحمة؛ كما يفيد معناه قوله تعالى:

= لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي الشافعي، (المتوفى: ٤٥٨)، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الأولى١٤٠١هـ، (ص١٢١)، والصواعق المرسلة، (١/ ١٩٤).

(١) ديوان عمر بن أبي ربيعة، تحقيق: د. فايز محمد، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، (ص٣٧١)

(٢) ديوان كثيّر عزّة، دار الثقافة - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى١٣٩١هـ - ١٩٧١م، (ص٥٠).

(٣) مسائل الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، (المتوفى: ٢٤١هـ)، برواية أبي بكر الخلال، تحقيق: عبد العزيز عز الدين السيروان، دار قتيبة - دمشق، الطبعة الأولى١٤٠٨هـ، (ص١١١).

(٤) تهذيب اللغة للأزهري، (نظر) (١٤/ ٢٦٦).

﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ﴾ [آل عمران: الآية ٧٧]؛ لأن هذا نظر من الله، أما آية «القيامة» فنظرٌ من المخلوقين؛ ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾، والخلق لا يتعطفون على الله تعالى ولا يرحمونه، تنزه وتقدَّس(١).

كما أنه لا يصح حملها على التفكر والاعتبار، إلا إذا كانت معداة بـ(في) التي تفيد التفكر والاعتبار كما قرر أهل اللغة، ولم يرد ذلك فيما يتعلق بالآخرة؛ لأن الاعتبار إنما هو خاصٌّ بهذه الدار، والآخرة ليست دار استدلال ولا تكليف، وإنما هي دار ثواب وإحسان(٢).

ولا يصح كذلك حملها على الانتظار إلا إذا كانت مجردة من التعدية؛ فأما استشهاد المعتزلة بقول الشاعر:

وجوه يوم بدرٍ ناظراتٌ   إلى الرحمن يأتي بالخلاص(٣)

بأن المراد الانتظار، بالرغم من أنه معدى بـ(إلى)؛ **فهو مردود من وجهين:**

الأول: أنه كما يقول الرازي: «بيت موضوع، والرواية الصحيحة له هي:

وجوه يوم بكْرٍ ناظراتٌ   إلى الرحمن تنتظر الخلاصا»(٤)

---

(١) مسائل الإمام أحمد، (ص١١١).

(٢) يُنظر: حاشية على شرح العقيدة الطحاوية، د. عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف، البيان - مركز الدراسات والبحوث، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، (١/ ٢٥٣)، الخراسانية في شرح عقيدة الرازيين، عبد العزيز بن مرزوق الطريفي، مكتبة دار المنهاج، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ، (ص٣١٢).

(٣) يُنظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار المعتزلي، (المتوفى: ٤١٥هـ)، دار الفكر العربي - القاهرة، بدون طبعة، ١٩٩٨م، (٤/ ٢١١) وما بعدها، وشرح الأصول الخمسة، (ص٢٤٦)، والكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، (المتوفى: ٥٣٨هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، (٧/ ١٩٠).

(٤) تفسير الفخر الرازي المسمى بـ(مفاتيح الغيب)، لأبي عبد الله فخر الدين محمد بن =

قال عبد القاهر البغدادي: «قد أُبدل فيه: (يوم بكر) بـ(يوم بدر)، ويوم بكر: هو اليوم الذي قُتل فيه مسيلمة، فذكر الشاعر أن أصحابه ينظرون إليه يرجون منه الإتيان بالخلاص»(١)؛ ولكن حُرّف إلى (يوم بدر)؛ ليُفهم أن المراد انتظار المؤمنين فرجَ ربهم الرحمن يوم معركة بدر.

الوجه الثاني: أن (الرحمن) في البيت، ليس هو الله تعالى، وإنما المقصود به مسيلمة الكذاب، ومن المعلوم أن مسيلمة تسمى بـ(رحمان اليمامة)؛ لذا كساه الله جلباب الكذب فلا يُعرف إلا به؛ لأنه تسمى باسم خاصٍّ بالله تعالى لا ينبغي إلّا له، قال ابن كثير: «ولما تَجَهْرَم مسيلمة الكذاب وتسمى بـ(رحمان اليمامة) كساه الله جلباب الكذب وشُهر به؛ فلا يقال إلا: مسيلمة الكذاب؛ فصار يُضرب به المثل في الكذب بين أهل الحضر من أهل المدر، وأهل الوبر من أهل البادية والأعراب»(٢).

فالرواية الصحيحة للبيت تُثبت أن أصحاب مسيلمة كانوا يوم بكرٍ ينظرون إلى مسيلمة نظرًا حقيقيًّا؛ لأنه كان معهم؛ وبناء عليه فإن قولهم: إنّ قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾؛ أي: منتظرة ثواب ربها ونعمه، قول غير صحيح؛ فلا حجة في هذا الشاهد، ولا في غيره من الشواهد التي توهموها حجة لهم، وهي ما بين موضوعة أو متأوَّلة على غير وجه صحيح(٣).

= عمر الرازي (المتوفى: ٦٠٥ أو ٦٠٦)، دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة: الأولى: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، (١٦/ ٢٠٠).

(١) أصول الدين، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي الأشعري، (المتوفى: ٤٢٩)، طبعة مصورة عن دار الفنون التركية بإستانبول، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، (ص١٠٠). وينظر: الأثر اللغوي، (ص٣٢٦).

(٢) تفسير ابن كثير، (١/ ٣٠).

(٣) يُنظر: الأثر اللغوي، (ص٣٢٦).

وقد أقرّ بعض النفاة من المعتزلة بأن النظر المُعَدَّى بـ(إلى) بمعنى الرؤية بالبصر، وهو ما ذهب إليه الشريف المرتضى؛ لكنه أوّل ذلك على رؤية أهل الجنة لنعم الله، على سبيل حذف المرئي في الحقيقة(١)، وهذا تأويل لا يعضده قرينة؛ بل القرائن على خلافه كما سلف.

وقريب من ذلك حَمْلُ بعضِهم الآية على تقدير مضاف؛ فقال: (تنتظر ثواب ربّها)، وهذا متفرع عن حمل (نظر) على الانتظار، وقد بطلت المقدمة؛ فإذا بطلت المقدمة بطلت النتيجة. ثم إنّ هذا صرف للنص بلا دليل، ودعوى حذف المضاف على إطلاقه مسلك خطير في تغيير كثير من دلالات الكلام؛ مما يؤدي إلى فساد الخطاب، وتشعُّب الدلالات لتعدُّد احتمالات التقدير، وخضوعها لهوى المؤوِّل وخلفيته العقدية(٢).

قال مكي بن أبي طالب: «وهو أيضًا خروج عن الظاهر، ولو جاز هذا لجاز (نظرت إلى زيد) بمعنى: (نظرت إلى عطاء زيد)، وهذا نقضٌ لكلام العرب، وفيه اختلاط المعاني ونقضها، على أنّا نقول: لو كان الأمر كذلك لكان أعظمَ الثواب المنتظر النظرُ إليه لا إله إلا هو»(٣)؛ أي: أن أعظم ثواب يُنتظر هو رؤية وجه الله؛ كما قال الدارمي فيما لو احتج محتج بذلك فـ«قال: تنتظر ثواب ربها؛ قلنا: نعم، تنتظر ثواب ربها، ولا ثوابَ أعظمُ من النظر إلى وجهه تبارك وتعالى»(٤)؛ لكنّ في دلالة التراكيب وصريحِ الأدلة

---

(١) أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي، (المتوفى: ٤٣٦)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، بدون طبعة، ١٩٩٨م، (١/ ٦٢).

(٢) ينظر: الأثر العقدي، (٢/ ٩٥٤).

(٣) مشكل إعراب القرآن، لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي، (المتوفى: ٤٧٣) تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ، (٢/ ٧٧٩).

(٤) الرد على الجهمية، لأبي سعيد عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي، (المتوفى: ٢٨٠)، =

ما يُغني عن تطلّب الشيء بغير وجهه.

وأشد من ذلك تمحّل بعضهم بحمل (إلى) في الآية على الاسمية، أي: مفرد (آلاء) بمعنى: (نعمة)، وأصله: (إلى) بمنزلة (إنى)[(١)]، وأسقط التنوين للإضافة.

وفيه ما فيه من التكلُّف والتعسُّف والالتواء، والإخلال بفصاحة القرآن، ومخالفة ذوق اللغة وسماحة أساليبها؛ بل وتتبُّع غريبها وشاذِّها، ومن ثمّ يُفسر به أفصح الكلام وأبلغه! بل إن كتب اللغة تذكر أن مفرد (آلاء) فيه أوجهٌ منها: (أَلاً) و(أَلْيٌ) و(إِليٌ) و(ألاً) و(أَلَيٍ)[(٢)]، ومع أن حملها على النعمة مستبعد بالكلية؛ إلا أنهم - أيضًا - اعتمدوا وجهًا واحدًا فيها، ليس هو بأقواها ولا بأَوْلاها بالاستعمال[(٣)].

قال مكي: «وقد ألحد بعض المعتزلة في هذا الموضع، وبلغ به التعسف والخروج من الجماعة إلى أن قال: (إلى) ليست بحرف جر؛ إنما هي اسمٌ، واحد (آلاء)، و(ربها) مخفوض بإضافة (إلى) إليه، لا بحرف الجر، والتقدير عنده: (نعمةَ ربِّها منظرة) وهذا محال في المعنى؛ لأنه تعالى قال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾؛ أي: ناعمة، وقد أخبرنا أنها ناعمة؛ فدخل النعيم بها، وظهرت دلائله عليها؛ فكيف يُنتظر ما أخبرنا الله أنه حالّ فيها؟! إنما ينتظر الشيء الذي هو غير موجود؛ فأما أمرٌ موجود حالٌّ فكيف ينتظر؟! وهل يجوز أن تقول: أنا أنتظر زيدًا، وهو معك لم يفارقك، ولا يؤمِّل

= تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير - الكويت، الطبعة الثانية ١٩٩٥، (ص١٢٨).

(١) المخصص لابن سيده، (٤/ ٤٤).

(٢) ينظر: أمالي المرتضى، (١/ ٦٢)، والمخصص لابن سيده، (٤/ ٤٨).

(٣) ينظر: الأثر اللغوي، (ص٣٣٣).

مفارقتك؟ هذا جهل عظيم من متأوِّله»[١].

بل إن من المعتزلة أنفسهم مَنْ ينكر هذا التأويل؛ إذ نجد الشريف المرتضي يقرّ بغرابته وعدوله عن الظاهر[٢]، وقد أشار التفتازاني إلى غرابة هذا المعنى، وإخلاله بالفهم عند تعلُّق النظر به، وأن المفسرين في القرنين الأول والثاني لم يذكروه؛ بل أجمعوا على خلافه[٣]؛ لكن كما يقول ابن القيم: «ولا يشاء مبطلٌ على وجه الأرض أن يتأوّلَ النصوصَ ويحرّفَها عن موضعها إلّا وجد إلى ذلك من السبيل ما وجده متأوّلُ مثلِ هذه النصوص، وهذا الذي أفسد الدين والدنيا»[٤].

الثاني: إضافة النظر إلى الوجوه التي هي محلّه: والنظر إذا ذكر مع الوجه فيعني الرؤية الحقيقية، قال أبو الحسن الأشعري: «ولا يجوز أن يكون عَنَى نظر الانتظار؛ لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه؛ فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه»[٥]، وقال المهلّب - فيما نقله عنه ابن بطال: «النظر إذا قُرن بذكر الوجه، لم يكن إلا نظرَ البصر، وإذا قُرن بذكر القلب، كان بمعنى اليقين؛

---

(١) مشكل إعراب القرآن، (٢/ ٧٧٩).

(٢) أمالي المرتضى، (١/ ٣٦)، وينظر: الأثر العقدي، (٢/ ٩٥٦).

(٣) شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، (المتوفى: ٧٩١هـ)، دار المعارف النعمانية - باكستان، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، (٢/ ١١٦).

(٤) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي ابن قيم الجوزية، (المتوفى: ٧٥١)، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار ابن كثير - دمشق، الطبعة الخامسة ١٤٢٣هـ، (ص٤١٤).

(٥) الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، المتوفى: (٣٢٤هـ)، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٧م، (ص٣٧). وينظر: الاعتقاد للبيهقي، (ص١٢١)، والصواعق المرسلة، (١/ ١٩٤).

فلا يجوز أن يُنقل حكم الوجوه إلى حكم القلوب»(١).

الثالث: وصف الوجوه بالنَّضرة: وهذا لا يتأتَّى إلا مع ما يُتنعّم به، لا مع التنغيص بانتظاره، قال أبو الحسن الأشعري: «إن نظر الانتظار لا يكون في الجنة؛ لأن الانتظار معه تنغيصٌ وتكدير، وأهل الجنة فيما لا عينٌ رأت، ولا أذنٌ سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم، وإذا كان هذا هكذا لم يَجُز أن يكونوا منتظرين؛ لأنهم كلّما خطر ببالهم شيءٌ أُتُوا به مع خَطْره ببالهم»(٢).

ويقول التفتازاني: «وأجيب بأن سَوْقَ الآية لبشارة المؤمنين، وبيان أنهم يومئذٍ في غاية الفرح والسرور، والإخبار بانتظارهم النعمةَ والثوابَ لا يلائم ذلك؛ بل ربما ينافيه؛ لأن الانتظار موتٌ أحمر؛ فهو بالغمِّ والحزن والقلق وضيق الصدر أجدر»(٣).

■ **الوجه الخامس**: اصطفاء التعبير بالنفي المتسلّط على ما يدل على الحال، وذلك في قوله تعالى جوابًا لموسى ﷺ لمّا سأل رؤيته: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ ولم يقل: (لا أُرى)، أو (ما ينبغي لي)، كما في قوله سبحانه: ﴿وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴿٩٢﴾﴾ [مريم: الآية ٩٢] وقوله: ﴿وَمَا يَنۢبَغِى لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [الشعراء: الآية ٢١١] ونحو ذلك مما يصرح الله بتنزيهِ نفسِه عنه وتنزيهِ كلامه، فالآية نفت الرؤية في الحال؛ لأنه - سبحانه - لا يُرى في الدنيا؛ لضعف قُوَى

---

(١) شرح صحيح البخاري، لأبي الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي، (المتوفى: ٤٤٩)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الطبعة الثانية - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، (٢/ ٤٢٤).

(٢) الإبانة عن أصول الديانة، (ص٣٧). وينظر: الاعتقاد للبيهقي، (ص١٢١)، والصواعق المرسلة، (١/ ١٩٤).

(٣) شرح المقاصد في علم الكلام، (٢/ ١١٦).

البشر عن ذلك.

واحتجاج نفاة الرؤية بهذه الآية هو في الحقيقة حجة عليهم - كسائر استدلالاتهم عند التحقيق - قال ابن تيمية: «أنا ألتزمُ أنّه لا يحتج مبطلٌ بآية أو حديث صحيح على باطله إلا وفي ذلك الدليلِ ما يدلُّ على نقيض قوله»(١)، وسيتبين ذلك - أيضًا - بعدة أمور عقلية، سترد قريبًا إن شاء الله.

وأما حمل تجلِّي الرب ﷻ على حذف المضاف؛ أي: تجلي أمره أو آيته؛ فليس على الحذف دليل ولا قرينة؛ بل الأدلة والقرائن تنفي ذلك، وقد سلف أن دعوى حذف المضاف على إطلاقه مسلك خطير في تغيير كثير من دلالات الكلام؛ مما يؤدي إلى فساد الخطاب، وتشعُّب الدلالات لتعدُّد احتمالات التقدير، وخضوعها لهوى المؤول وخلفيته العقدية(٢).

وأما دعوى تأبيد النفي بـ(لن) وأن ذلك يدل على نفي الرؤية في الآخرة؛ فهذه دعوى غير صحيحة؛ لعدة أمور:

١- أن ذلك لم يُنقل عن أحد من أئمة اللغة المتقدمين؛ بل المنقول أنها لنفي الاستقبال دون تقييده بالأبدية، قال الواحدي - فيما نقله عنه الرازي: «هذه دعوى باطلة على أهل اللغة، وليس يشهد بصحتها كتاب معتبر ولا نقل صحيح»(٣)، ولذا قال ابن مالك في «ألفيته»:

ومن رأى النفي بـ(لن) مؤبدا فقولَه اردد وسواه فاعضدا(٤)

---

(١) مجموع الفتاوى، (٦/ ٢٨٨).

(٢) ينظر: الأثر العقدي، (٢/ ٩٥٤)، (٣/ ١١٥٩).

(٣) تفسير الرازي، (١٤/ ١٩٠)، وينظر: الأثر العقدي، (٣/ ١١٦١).

(٤) متن الكافية الشافية في علم العربية لابن مالك، جمال الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله ابن مالك الطائي (المتوفى: ٦٧٢هـ)، دار التعاون، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م، (ص٨٦).

وهو يشير بهذا إلى الزمخشري، كما بيّنه ابنُ مالك نفسُه بقوله: «ثم أشرت إلى ضعف قول من رأى تأبيد النفي بـ(لن) وهو الزمخشري في «أنموذجه»، وحامله على ذلك اعتقاده أنّ الله تعالى لا يُرى، وهو اعتقاد باطل لصحة ذلك عن رسول الله ﷺ؛ أعني: ثبوت الرؤية، جعلنا الله من أهلها، وأعاذنا من عدم الإيمان بها»(١).

والمعتزلة قد خاضت بالقول بإفادة (لن) التأبيد قبل عهد الزمخشري، فقد صرّح بذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي المتوفى (٤١٥هـ) فقال: «إن (لن) موضوعة للتأبيد»(٢)، بل إنه يُسند هذا الرأي إلى شيوخه، مما يعني أن هذا القول كان متداولًا في أوائل القرن الرابع أو أواخر القرن الثالث(٣).

والذي صرّح به الزمخشري في «الكشاف» هو أن (لن) في هذه الآية تفيد توكيد النفي(٤)، وهو ما خالفه فيه النحاة أيضًا، قال ابن هشام: «ولا تفيد (لن) توكيد النفي؛ خلافًا للزمخشري في «كشافه»، ولا تأبيده؛ خلافًا له في «أنموذجه»، وكلاهما دعوى بلا دليل»(٥).

---

(١) شرح الكافية الشافية، لجمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي، (المتوفى: ٦٧٢هـ)، تحقيق: د. عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى - مكة المكرمة، الطبعة الأولى١٤٠٨هـ، (٣/ ١٥٣١)، ونقله عنه أيضًا الثعالبي في تفسيره، (٢/ ٥٢).

(٢) شرح الأصول الخمسة،(ص٢٦٤).

(٣) الأثر العقدي، (٣/ ١١٦٣).

(٤) تفسير الكشاف، (٢/ ١٤٥).

(٥) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لجمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، (المتوفى: ٧٦١هـ)، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر - بيروت، الطبعة السادسة ١٩٨٥م، (ص٣٧٤).
وإفادة (لن) التأبيد ليس صريحًا في كلام الزمخشري في التفسير، وفي النسخ التي بين أيدينا من (الأنموذج)، وإنما الصريح هو أن (لن) للتأكيد؛ لكن لكونه هو العَلَم المعتزلي البارز في التأليف النحوي والبلاغي اقترنت هذه المسألة به؛ حتى أصبحت تسمى =

٢- أن (لن) لو قيِّدت بالتأبيد؛ فإن ذلك لا يدل على دوام النفي في الآخرة؛ فكيف إذا أطلقت؟ قال تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: الآية ٩٥] مع قوله: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف: الآية ٧٧]؛ فمع أن النفي وقع بـ(لن) وأُكّد بـ(أبدًا) إلا أنه لم يمنع وقوع المنفي؛ فعُلم أن (لن) لا تفيد التأبيد.

٣- أنه قد جاء تقييد النفي بها بظرف مختص بالزمان؛ مثل (اليوم) في

= بـ(لن الزمخشرية)؛ إضافة إلى إطالته النَّفس في بحثها والتصدي لها بقدرته العلمية، وبالحجج الكلامية والنحوية والبلاغية، وهو المتوافق مع أصوله العقدية، والثابت عن مشايخه من المعتزلة، كما أن مغزى كلامه ومنهجه الذي اعتمده في تفسير النصوص يقرر ذلك، وجرى على هذا ابن المنيّر في تعقبه على الكشاف؛ لا سيما وقد عُرف الزمخشري بذكائه وتمكّنه الفائق من سبك الكلام، والقدرة على تقرير المسائل تقريرًا عميقًا يستغني فيه بالتلميح عن التصريح، وبالإشارة عن صريح العبارة؛ حتى نُقل عن ابن الملقن أنه قال: «استخرجت من الكشاف اعتزالًا بالمناقيش»؛ بل لقد كان أبو حيان من أشد من يحذّر من ذلك، وكان يسميه بـ(النحوي الصغير)!! ومع هذا فكثيرًا ما يقع أبو حيّان في مزالق الزمخشري الاعتزالية، وقد أحصى عليه الشيخ محمد عبد الخالق عضيمة مواضعَ قال فيها أبو حيّان بألفاظ الزمخشري الموحية بتأبيد النفي بـ(لن) متابعة للزمخشري وهو الذي يحذِّر منه!!

يُنظر: قضايا (لن) في النحو العربي، د. إبراهيم بن سليمان البعيمي، مجلة جامعة أم القرى، العدد(١٩)، (١١/ ٣٩٦)، وينظر: دراسات لأسلوب القرآن، القسم الأول، (٢/ ٦٣٢).

وينظر في قضية نسبة القول إلى الزمخشري: مسائل النحو الخلافية بين ابن مالك والزمخشري، للدكتور النمر، الذي انتهى فيه إلى أنّ نسبته إلى الزمخشري دعوى لا دليل عليها، وتعقبه الدكتور محمد السيف في كتابه: الأثر العقدي، (٣/ ١١٥٦) فما بعدها، وقطع بصحة نسبته إلى الزمخشري من وجوه كثيرة أبرزها: اختلاف نسخ الأنموذج، وأن المثبت (التأبيد) بدل (التأكيد)، وكذلك توافقه مع أصوله العقدية ومقتضيات تأويله. والعلماء حينما ينسبون إليه التوكيد ينسبونه إلى الكشاف، وحينما ينسبون التأبيد صراحة ينسبونه إلى الأنموذج، كما في كلام ابن مالك، وكلام ابن هشام السالف، وغيرهم.

قوله تعالى عن مريم أنها قالت: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم: الآية ٢٦]، قال ابن هشام: «ولو كانت للتأبيد لم يُقيد منفيَّها باليوم في: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾، ولكان ذِكْرُ الأبَد في: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ تكْرارًا، والأصل عدمه»(١).

٤- أنها لو كانت للتأبيد المطلق لما جاز تحديد منفيها؛ وقد جاء ذلك محددًا بـ(حتى) التي هي لانتهاء الغاية، وهذا مناقضٌ للنفي المؤبد، وذلك في قوله تعالى على لسان كبير أبناء يعقوب عليه السلام: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي﴾ [يوسف: الآية ٨٠]، وكذلك في قوله تعالى عن عَبَدَةِ العجل من بني إسرائيل: ﴿قَالُوا لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ ﴿٩١﴾﴾ [طه: الآية ٩١]؛ فعلم أن (لن) لا تقتضي النفي المؤبد، وإلا لما جاز تحديد منفيها بما يدل على انتهاء الغاية(٢).

٥- أن النفي بـ(لن) يُفارق النفي بـ(لا)؛ من جهة أن (لن) لنفي ما قرب، وهو ما ذهب إليه بعض البيانيين(٣)، ومنهم ابن الزَّملَكاني، وقد جعل علّة

---

(١) مغني اللبيب، (ص٣٧٤).

(٢) ينظر: معنى (لا إله إلا الله)، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن بهادر الملقب ببدر الدين الزركشي، (المتوفى: ٧٩٤هـ)، تحقيق: علي محيي الدين علي القره داغي، دار الاعتصام - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م، (ص١٥٢)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز، (١/ ٢٩٠).

(٣) شرح عقود الجمان في علمي المعاني والبيان، كلاهما - عقود الجمان وشرحه - لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي، (المتوفى: ٩١١هـ)، حققه وعلّق عليه: محمد عثمان، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، الطبعة الأولى١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، (ص١٣٩). ويُنظر: تفسير البحر المحيط، لأثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، (المتوفى: ٧٤٥هـ) تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، شارك في التحقيق: د. زكريا عبد المجيد النوتي - د.أحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلمية - لبنان - بيروت - الطبعة الأولى١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، (٤/ ٣٧٩).

ذلك صوتيّة من مشاكلة اللفظ لمعناه؛ فـ(لن) لا يمتدّ معها النفي؛ لأن آخرها نون، بخلاف (لا) فإنه يمتد معها النفي؛ لأن آخرها ألف، والألف يمكن امتدادُ الصوت بها، بخلاف النون؛ فإنه لا يمتد الصوت بها؛ فطابق كلُّ لفظٍ معناه؛ ولذلك أُتي بـ(لن) حيث لم يُرد به النفي مطلقًا، بل في الدنيا؛ حيث قال: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ وبـ(لا) في قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ﴾ حيث أريد نفي إدراك الأبصار على الإطلاق، وهذا يُؤْذن بأن الرؤية مغايرة للإدراك(١).

فأمّا التأبيد المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ﴾ [البقرة: الآية ٢٤]؛ فنفي القدرة عن المجيء بآية من مثل القرآن متقرر بالقرائن الحالية لطبيعة هذا الكتاب المعجز، وكذلك المفهوم من قوله تعالى: ﴿لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا﴾ [الحج: الآية ٧٣]؛ فهو نفي للقدرة على وجه التأبيد، كما هو متقرر من الدلائل الشرعية والعقلية المتنوعة، «فالاستحالة معلومة في ﴿لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا﴾ من دليل الخارج؛ وهو دليل العقل على استحالة أن يخلق أحدٌ غير الله شيئًا البتّة»(٢).

■ **الوجه السادس**: التشبيه التمثيلي المقرِّر للمعنى، في حديث جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ، فَنَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةً - يَعْنِي الْبَدْرَ - فَقَالَ: «**إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ**»(٣).

---

(١) التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، لأبي المكارم كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكاني، (المتوفى: ٦٥١ هـ)، تحقيق: أحمد مطلوب - خديجة الحديثي، مطبعة العاني - بغداد، الطبعة الأولى ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م، (ص٨٤).

(٢) التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزالات في تفسير الكتاب العزيز، لأبي علي عمر بن محمد بن خليل السكوني المغربي، (المتوفى: ٧١٧هـ)، (مخطوط في دار الكتب) نقلًا عن الأثر العقدي، (٣/ ١١٧٦).

(٣) متفق عليه: صحيح البخاري، برقم (٥٥٤) و(٥٧٣) و(٤٨٥١) و(٧٤٣٤) وصحيح =

ففيه تشبيه حال الرؤية بالرؤية؛ بجامع الظهور والوضوح، والعلو والفوقية، وعدم الإحاطة، وليس هو تشبيهًا للمرئي بالمرئي، وبيان ذلك أنه أدخَلَ (كاف) التشبيه على (ما) المصدرية الداخلة على الفعل (ترون) التي تُؤّول إلى المصدر، الذي هو (الرؤية)؛ فيكون التشبيه في الرؤية لا في المرئي، وهذا بيِّن واضح في أن المراد إثبات الرؤية وتحقيقها، ولعل الغرض هو تقرير المعنى في نفس السامع، وتقريبُه للأفهام، ودفع الاحتمالات، وإبعاد ما يناقض الحق من خطرات النفس، ووساوس الشيطان، وماذا بعد هذا البيان وهذا الإيضاح؟![1]، وهو كذلك يخلصه من الرؤية العلمية كما سلف.

وقد بوّب البخاري لهذا الحديث بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾؛ كالتفسير للآية وتقرير معناها، وقد نقل ابن بطال عن المهلَّب أنه قال: «وفيه إثبات الرؤية لله تعالى، نصًّا من كلام رسول الله، وهو تفسيرٌ لقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾، يعني: مبصرة لله تعالى، ولو لم يكن هذا القول للنبي ﷺ بالرؤية نصًّا: لكان لنا في قوله تعالى ما فيه كفاية لمن أنصف»[2].

ولذا فإنّ في الاستدلال بنفي الإدراك على نفي الرؤية ردًّا للنصوص، وهبوطًا بالمستوى البلاغي للآية، وبسرِّ اصطفاء هذه اللفظة، ووضعها الموضع اللائق بها.

= مسلم، برقم (٦٣٣) ورواه الإمام أحمد في المسند، برقم (١٩٢٠٥).

(١) شرح الطحاوية مع حاشية آل عبد اللطيف، (١/ ٢٦٣-٣٠٦)، ويُنظر: فتح الباري، (١٣/ ٤٢٧)، والخراسانية، (ص٣١٦).

(٢) شرح صحيح البخاري لابن بطال، (٢/ ٤٢٤).

ثالثًا: من الناحية العقلية:

الأدلة العقلية ليست غريبة على البلاغة؛ بل هي مادة من موادّها وآلة من آلاتها، فالعقل آلة المحاجّة، والمحاجّة ذكرها البلاغيون قديمًا وحديثًا، وجعلوها ضمن مباحث علم البلاغة، كما أن العقل دليل من أدلة المعرفة العامة - والدينية منها خاصة - والوحي جاء بالأدلة العقلية صافية من كل كَدَرٍ، والله تعالى أسَّس دينه وبناه على الاتباع، وجعل العقل في ذلك تابعًا له، وجعل له مساحةً كافيةً في فهم النصوص، بحسب استطاعته وقدرته؛ فكما أن للبصر قدرةً معيّنةً وللسمع قدرة معينة؛ فكذلك للعقل قدرة يجول بها في فهم النصوص وتوجيهها، والدين بأصوله وفروعه لا يتعارض والمدركات العقلية؛ فالعقل الصريح لا يمكن بحالٍ أن يعارضه نصٌّ صحيح سندًا ودلالة؛ بل بينهما تعاضد وتأييد، وهذا بخلاف ما ذهب إليه الفلاسفة والمتكلمون، الذين أسسوا دينهم على معقولات من عند أنفسهم - مع اختلافهم وتنازعهم فيها - وسمَّوها قطعياتٍ، وجعلوا النصوص تبعًا لها، ومثَّلوها بالمَدد الذي جاء إلى الجيش بعد الاستغناء عنه؛ فإن أفصحت النصوص بموافقتها أخذوا بها معضّدين، وإن خالفت ردّوا ألفاظها وأوّلوا معانيها؛ وبهذا جعلوا المتبوع تابعًا، وغيرَ المعصوم حاكمًا على المعصوم؛ حتى ضعف الإيمان بحقائق أسماء الله وصفاته، ونصوص البرزخ والبعث والحساب والجزاء والصراط والميزان والرؤية وغير ذلك.

وما علم المنتهج لذلك بأن عدم الإدراك صورة من صور عجز الإنسان وضعفه وافتقاره إلى خالقه، والعقول قاصرة عن تحصيل المعرفة الدينية بذاتها، وما قامت الحجة على الخليقة إلا ببعثة الرسل وإنزال الكتب؛ لكن العقل شرط في التكليف وآلة للتمييز؛ لكنه يحتاج دائمًا إلى هداية الوحي

وتنبيه الرسل لتقويمه وتأييده[١].

وعند التأمُّل تجد أن الحجج السمعية مطابقة للمعقول، والسمع الصحيح لا ينفكُّ عن العقل الصريح؛ بل هما أخَوان نصيران، وصل الله بينهما وقرن أحدَهما بصاحبه؛ فقال: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَٰرًا وَأَفْـِٔدَةً فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَىْءٍ إِذْ كَانُوا۟ يَجْحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [الأحقاف: الآية ٢٦]، فذكر ما يُنَال به العلوم، وهي السمع والبصر والفؤاد الذي هو محلّ العقل، وقال: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: الآية ١٠]، فأخبر أنهم خرجوا عن موجِب السمع والعقل؛ ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: الآية ٦٨]، فجمع سبحانه بين السمع والعقل، وأقام بهما حجته على عباده؛ فلا ينفك أحدهما عن صاحبه؛ فالكتاب المنزّل والعقل المدرِك حجّة الله على خلقه، وكتابه هو الحجة العظمى؛ فهو الذي عرّفنا ما لم يكن لعقولنا سبيلٌ إلى استقلالها بإدراكه[٢].

ومن صور الغلط في هذا الباب: الاحتجاج بأن العقل أصلُ السمع؛ فلذا يجب تقديمه عليه، والصواب أن العقلَ دالٌّ لا مستقلّ، وقد ضرب العلماءُ مثلًا للنقل مع العقل بحال العاميِّ المقلِّد مع العالم المجتهد؛ فإذا عرف العاميُّ المقلدُ عالمًا فدلّ عليه عاميًّا آخرَ ثم اختلف المفتي والدالّ؛ فإن المستفتي يجب عليه قَبول المفتي دون الدالّ؛ فلو قال الدال: الصوابُ معي دون المفتي لأني أنا الأصل في علمك بأنك مفتٍ؛ فإذا قدَّمت قوله على

(١) ينظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، عثمان علي حسن، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الثامنة ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، (١/ ١٧٩) فما بعدها.

(٢) ينظر: الصواعق المرسلة، (٢/ ٤٥٨).

قولي قدحت في الأصل الذي به عرف أنه مُفْتٍ؛ فلزم القدح في فرعه؛ فيقول له المستفتي: أنت لمّا شهدت له بأنه مفتٍ ودللت عليه؛ شهدت له بوجوب تقليده دونك؛ فموافقتي لك في هذا العلم المعين لا تستلزم موافقتك في كل مسألة، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو أعلم منك لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت، هذا مع علمه أن ذلك المفتي قد يخطئ[١].

والذين زعموا أنّ العقل يجب تقديمه على السمع إنّما أُتوا من عدم المعرفة بحكم العقل، ومقتضى السمع، **وقد ذكر ابن القيم أربعة أمورٍ أوجبت لهم ظنّ التعارض بين السمع والعقل، يمكن إيجازها فيما يأتي**:

أحدها: كون القضية ليست من قضايا العقول.

الثاني: كون ذلك السمع ليس من السمع الصحيح.

الثالث: عدم فهم مراد المتكلِّم به.

الرابع: عدم التمييز بين ما يحيله العقل وما لا يدركه[٢].

والمقصود: بيان أن العقل مصدر من مصادر المعرفة الدينية؛ لكنه ليس مصدرًا مستقلًّا؛ بل يحتاج إلى تنبيه الشرع وإرشاده إلى الأدلة؛ حتى تسلم النصوص المعصومة، وحتى لا يقع التفرق والتنازع الذي نهت عنه الشريعة، ومسائل الاعتقاد ورَدت بها النصوص، وبأدلتها العقلية، وما على العقل إلا فَهْمُهَا وعَقْلُها[٣].

---

(١) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، (١/ ٣٠٥).

(٢) الصواعق المرسلة، (٢/ ٤٥٩).

(٣) منهج الاستدلال، (١/ ١٨٠).

ومن خلال ذلك يمكن إثبات الرؤية بالأدلة العقلية، وذلك من عدة أوجه:

■ **الوجه الأول: بمفهوم النصوص الشرعية:**

والمفهوم في اللغة: المعروف، والمُدْرك بالعقل، وهو اسم مفعول من الفهم الذي هو معرفة الشيء وإدراكه بالعقل أو القلب(١).

وفي اصطلاح أهل العلم: ما فُهم من اللفظ في غير محلّ النطق؛ بأن كان حكمًا لغير المذكور، وحالًا من حالاته(٢).

ومن الاستدلالات العقلية:

١- مفهوم قوله تعالى لموسى عليه السلام حين سأله موسى رؤيته: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: الآية ١٤٣]، **وبيان ذلك بعدة أمور:**

أحدها: أنه لا يُظن بكليم الله ورسوله الكريم وأعلم الناس بربه في وقته أن يسأل ما لا يجوز عليه؛ بل هو عنده وعند رسل الله من أعظم المحال(٣)، قال ابن عبد البر: «ولا يشك مسلمٌ أن موسى كان عارفًا بربه وما يجوز عليه؛ فلو كان عنده مستحيلًا لم يسأله ذلك، ولكان بسؤاله إياه كافرًا؛ كما لو سأله أن يتخذ شريكًا أو صاحبة»(٤).

---

(١) تهذيب اللغة، (١٥/ ٣٨٥)، المخصص لابن سيده، (١/ ٢٥٧)، لسان العرب (فهم)، (١٢/ ٤٩٤).

(٢) ينظر: جمع الجوامع، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (المتوفى: ٩١١هـ)، دار المعرفه - بيروت، بدون تاريخ، (١/ ٣١٦)، ودلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين، د. يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، دار التدمرية - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، (٢/ ٤٥٧).

(٣) حادي الأرواح، (ص١٩٧)، شرح الطحاوية، (١/ ٢٦٢).

(٤) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، =

وقال ابن قتيبة: «وفي قول موسى ﷺ: ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ أَبْيَنُ الدلالة على أنه يُرى في القيامة، ولو كان الله تعالى لا يُرى في حال من الأحوال ولا يجوز عليه النظر؛ لكان موسى ﷺ قد خفي عليه من وصف الله تعالى ما علموه... ولكنّ موسى ﷺ علم أن الله تعالى يُرى يوم القيامة؛ فسأل الله ﷻ أن يجعل له في الدنيا ما أجّله لأنبيائه وأوليائه يوم القيامة؛ فقال له: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ يعني: في الدنيا»[(١)].

الثاني: أن الله لم ينكر عليه سؤاله، ولما سأل نوحُ ربَّه نجاةَ ابنه أنكر سؤاله، وقال: ﴿إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [هود: الآية ٤٦][(٢)].

الثالث: أن الله قال له: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾؛ فأعلمه أن الجبل مع قوته وصلابته لا يثبت للتجلي في هذه الدار؛ فكيف بالبشر الذي خُلق من ضعف؟![(٣)].

الرابع: أن الله سبحانه قادر على أن يجعل الجبل مستقرًّا، وذلك ممكن، وقد علق الرؤية عليه، والتعليق على الممكن ممكن؛ إذ إن الله ﷻ قادر على أن يجعل الجبل مستقرًّا مكانه فيراه موسى، ولكن لم يجعله مستقرًّا؛ ليتبيّن لموسى عجزه وهو في حالته تلك عن رؤيته الله ﷻ؛ فإذا عجَز الجبلُ

= المتوفى: (٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ١٣٨٧هـ، (٧/ ١٥٤). وينظر: الإبانة للأشعري، (١/ ٤١)، إعراب القرآن للنحاس، (٥/ ٨٩)، شرح المقاصد في علم الكلام، (٢/ ١١١)، شرح الطحاوية، (١/ ٢٦٢).

(١) تأويل مختلف الحديث، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، (المتوفى: ٢٧٦)، تحقيق: محمد زهير النجار، دار الجيل - بيروت، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٢م، (ص٢٠٧).

(٢) حادي الأرواح، (ص١٩٧)، شرح الطحاوية، (١/ ٢٦٣).

(٣) حادي الأرواح، (ص١٩٧)، شرح الطحاوية، (١/ ٢٦٣).

الصُّلْب فموسى من باب أَوْلَى، ولو كانت مُحالًا لكان نظير أن يقول: إن استقر الجبل فسوف آكل وأشرب وأنام، والكل عندهم سواء، قال ابن عبد البر: «والدليل على أنه ممكن أن يُرى في الآخرة بشرطه في الرؤية، ما يمكن من استقرار الجبل، ولا يستحيل وقوعه، ولو كان محالًا كونُ الرؤية لقيّدها بما يستحيل وجوده؛ كما فعل بدخول الكافرين الجنة؛ قيّد قبل ذلك بما يستحيل من دخول الجمل في سَمِّ الخياط»(١).

الخامس: تجلّيه ﷻ للجبل، والتجلي: هو الظهور والبيان والانكشاف(٢)، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: الآية ١٤٣]؛ فإذا جاز أن يتجلى للجبل الذي هو جمادٌ لا ثوابَ له ولا عقاب؛ فكيف يمتنع أن يتجلى لرسوله وأوليائه في دار كرامته؟! ولكنّ اللهَ أعلَمَ موسى أن الجبل إذا لم يثبت لرؤيته في هذه الدار فالبشرُ من باب أولى؛ لضعف قُوَاهم عن ذلك(٣).

السادس: أن الله كلم موسى وناداه وناجاه، ومن جاز عليه التَّكلُّم والتكليم وأن يَسمعَ مخاطبُه كلامَه بغير واسطة: فرؤيته أولى بالجواز؛ ولهذا لا يتم إنكارُ رؤيته إلا بإنكار كلامه(٤).

---

(١) التمهيد، (٧/ ١٥٣)، وينظر: تفسير البغوي، (٢/ ١٩٦)، شرح المقاصد في علم الكلام، (٢/ ١١١)، حادي الأرواح، (ص١٩٧)، شرح الطحاوية، (١/ ٢٦٣)، الخراسانية، (ص٣١٥).

(٢) تاج العروس، (جلو)، (٣٧/ ٨٣٦)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، لأحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، (المتوفى نحو: ٧٧٠)، المكتبة العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، (كتاب الجيم) (أجلى) (١/ ١٠٧).

(٣) ينظر: حادي الأرواح، (ص١٩٧)، شرح الطحاوية، (١/ ٢٦٣).

(٤) ينظر: معاني القرآن للزجاج، (٢/ ٣٧٣).

٢- مفهوم قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ⑮﴾ [المطففين: الآية ١٥]:

فإنّه سبحانه لمّا حجب قومًا دلّ على رؤية آخرين له، وإلا لم يكن ثمّة معنًى لاختصاص بعضٍ بالحَجْب دون غيرهم؛ ولهذا نُقل عن الشافعي أنه قال: «لمّا حجَبَ قومًا بالسَّخَط: دلّ على أنّ قومًا يرونه بالرضا، والله لو لم يُوقِن محمّدُ بنُ إدريس أنه يرى ربّه في المعاد لما عبده في الدنيا»[١].

■ **الوجه الثاني**: أن الله ﷻ موجود بإجماع الخلق، لا يمكن أن ينكره إلا مكابرٌ جاحد حمَلَه على ذلك الظلم والتعالي[٢]؛ كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: الآية ١٤]؛ فوجوده هو الوجود الواجب، وإذا تقرر ذلك؛ فإنّ كل موجود لا بد أن يُرى، ولو عُرِض على العقل موجودٌ قائم بنفسه لا يمكن رؤيته؛ لحُكم بأن هذا محال؛ ولهذا قرر أهل السنة ومن وافقهم من متكلمة الصفاتية[٣]: أن إثبات الرؤية معلوم

(١) الكشف والبيان، لأبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري، (المتوفى: ٤٢٧هـ) تحقيق الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، (١٠/ ١٥٤). وطبقات الشافعية الكبرى، الإمام تاج الدين عبد الوهّاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، (المتوفى: ٧٧١هـ)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، ود. عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ (٢/ ٨١). واستدلّ بهذه الآية جماعة من الأئمة؛ كابن عيينة، وابن المبارك، ومالك، والشافعي، ووكيع، وأحمد، والحسن البصري، وغيرهم. ينظر: شرح أصول السنة للالكائي (٨٠٥ - ٨٨٣)، وتفسير ابن جرير، (٢٤/ ٢٠٥)، والرد على الجهمية، (ص٨٧).

(٢) ولذا فإنّه لا يمكن أن يوجد ملحدٌ بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة؛ فالملحد مؤمن بوجود الله في قرارة نفسه، وهو أمر فطري لا يمكن إنكاره؛ لكن يمنعه الكِبْر والتعالي، كما عُلم من حال فرعون؛ حتى إذا أدركه الغرق ورأى الموت اعترف بذلك حيثُ لا ينفعه.

(٣) **المراد بالصفاتية**: من يثبت جنس الصفات في الجملة من أهل الكلام، كالكُلابية والأشاعرة والماتريدية والكرامية. ينظر: شرح التدمرية للبراك، (ص٣٩٦). =

عقلًا، كما أنه ثابت سمعًا، وقرروا أن نفي جوازها يستلزم التعطيل؛ يقول ابن تيمية في ذلك: «كلام السلف والأئمة كثير في مسألة الرؤية، وتقرير وجودها بالسمع، وتقرير جوازها بالعقل، وتقرير أن نفي جوازها مستلزم للتعطيل، وقد نبه السلف ومتكلمة الصفاتية على ما هو معلوم بالمعقول أنه من قال: إنه لا يمكن رؤيته؛ فقد لزمه أن يعطله، ويجعله معدومًا؛ لأنه إذا كان موجودًا جازت رؤيته»[(١)]، وقال: «معلوم أن (الرؤية) تعلّق بالموجود دون المعدوم، ومعلوم أنها أمر وجودي محض، لا يسيطر فيها أمر عدمي؛ وإذا كانت أمرًا وجوديًّا محضًا ولا تتعلق إلا بموجود؛ فالمصحح لها الفارق بين ما يمكن رؤيته وما لا يمكن رؤيته: إما أن يكون وجودًا محضًا أو متضمنًا أمرًا عدميًّا، والثاني باطل؛ لأن العدم لا يكون له تأثير في الوجود المحض... وإذا كان كذلك فقد عُلم أن الله تعالى هو أحق بالوجود وكماله من كل موجود؛ إذ وجوده هو الوجود الواجب، ووجود كل ما سواه هو من وجوده، وله الكمال التام في جميع الأمور الوجودية المحضة؛ فإنها هي الصفات التي بها يكون كمال الوجود؛ وحينئذ فيكون الله - وله المثل الأعلى - أحقَّ بأن تجوز رؤيته لكمال وجوده»[(٢)].

■ **الوجه الثالث**: الرد العقلي على من فسّرها بالرؤية العلمية، وقد سلف الكلام على ذلك من الناحية البلاغية في الوجه الثاني وفي الوجه السادس، وثمّة جواب من الناحية العقلية؛ فإن تفسيرها بالرؤية العلمية يوم القيامة غير

= الأجوبة والبحوث والمدارسات المشتملة عليها الدروس العلمية، للشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، جمع: عادل محمد رفاعي، المجلد الثامن عشر من مجموعة الشيخ صالح العقدية، (١/ ٤٧٧).

(١) بيان تلبيس الجهمية، (٢/ ٤٢٨)، ويُنظر: حاشية على شرح الطحاوية، (١/ ٣٠٨).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، (٢/ ٣٨٦)، وينظر: حاشية على شرح الطحاوية، (١/ ٣٠٧).

مقبولٍ عقلًا؛ إذ إن كلّ واحد يوم القيامة يعلم ذلك علمًا لا شكّ فيه؛ يقول أبو سعيد الدارمي: «وهذا التفسير - مع ما فيه من معاندة الرسول ﷺ - محالٌ خارج عن المعقول؛ لأن الشكّ في ربوبية الله ﷻ زائلٌ عن المؤمن والكافر يوم القيامة؛ فكل مؤمن وكافر يومئذٍ يعلم أنه ربُّه، لا يعتريهم في ذلك شك؛ فيقبل الله ذلك من المؤمنين، ولا يقبله من الكافرين، ولا يعذرهم يومئذٍ بمعرفتهم ويقينهم به، فما فضل المؤمن على الكافر يوم القيامة عندك في معرفة الرب تعالى؟! إذ مؤمنهم وكافرهم لا يعتريه في ربوبيته شك»(١).

رابعًا: من الناحية السمعية:

والمقصود بها الأدلة المنقولة من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والإجماع(٢)، التي هي مرجعُ الإسلام في إثبات العقيدة، وقد جاء إثبات الرؤية في الآخرة من خلال النصوص الثابتة المنقولة نقلًا ثابتًا متواترًا(٣)،

---

(١) نقض الدارمي على المريسي، للإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد، (المتوفى: ٢٨٠)، تحقيق: د. رشيد بن حسن الألمعي، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى ١٩٩٨م، (١/ ٣٦١).

(٢) ينظر في أن الإجماع حجة سمعية قاطعة: الرسالة النظامية لأبي المعالي الجويني، (المتوفى: ٤٧٨هـ)، دار الغرب الإسلامي، (١/ ١٠١)، الفتوى الحموية، (ص٤٩).

(٣) **المتواتر**: لغة: اسم فاعل من تواتر الشيء؛ أي: جاء بعضه في إثر بعض، ومنه تواتر المطر؛ أي: تتابع نزوله، قال الجوهري في الصحاح (٢/ ٨٤٣): «والمواترة: المتابعة، ولا تكون المواترة بين الأشياء إلا إذا وقعت بينها فترة؛ وإلا فهي مدركة متواصلة...».
وهو في الاصطلاح: (ما رواه جماعة عن جماعة يستحيل - في العادة - أن يتواطؤوا على الكذب، وأسندوه إلى شيء محسوس)، وهو نوعان: **الأول**: **متواتر لفظي**: وهو ما اتفق الرواة على لفظه ومعناه؛ مثل حديث الرؤية، وحديث: **«من كذب عليّ متعمدًا فليتبوّء مقعده من النار»**. **والآخر**: **متواتر معنوي**: وهو ما اتفق الرواة على معناه حتى أصبح المعنى مقطوعًا به، وإن كان اللفظ لم يبلغ درجة التواتر؛ مثل: أحاديث المسح على =

يقضي بقطعية ثبوتها وقطعيّة دلالتها واليقين بها، والمخالفون سدُّوا على أنفسهم باب السمع، فالأدلة من القرآن والأدلة من السنة لما كانت مخالفةً لمعقولاتهم أخروها، أو ردّوها فلم يقبلوها، مع قطعية ثبوتها وقطعية دلالتها، وهم لا يترددون في أن هذا القرآن هو كلام الله، ولا يترددون في أنه نقل نقلًا متواترًا، نقلته الأمة في شرق الأرض وفي غربها، ولا يترددون في صحته ولا في ثبوته؛ لكنّ فيه نصوصًا تخالف معتقداتهم، وفيه أدلة قطعية الثبوت تخالف ما ذهبوا إليه؛ فيتناولون النصوص السمعية بالردّ أو التأويل، ويجعلون العقول هي المرجع في ذلك(١).

والأدلة السمعية على أن المؤمنين يرون ربّهم يوم القيامة كثيرة متنوعة:

■ **فأما نصوص القرآن فقد سلف ذكرها بما يُغني عن إعادتها.**

■ **وأما الأحاديث فهي أيضًا كثيرة، منها:**

١- حديث جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه، المخرَّج في «الصحيحين»:

= الخفين وأحاديث الشفاعة؛ فإن أفرادها أحاديث آحاد؛ لكن مجموعها أفاد التواتر. والمتواتر يفيد اليقين؛ أي: القطع بصحة نسبته إلى من نقل إليه، والمراد بالقطع: العلم اليقيني الضروري الذي يضطر الإنسان إلى التصديق به تصديقًا جازمًا؛ لأن الثابت بالتواتر كالثابت بالمعاينة، وقد نسب الشوكاني هذا القول إلى الجمهور، وقال في إرشاد الفحول (ص٤٦): «إنه الحق»، بل لا يختلف أهل العلم أنه حجة شرعية. ينظر: قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، لمحمد جمال الدين القاسمي (المتوفى: ١٣٣٢هـ)، تحقيق: محمد بهجة البيطار، دار النفائس - بيروت، الطبعة الخامسة ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، (ص١٥١)، وتسهيل الوصول إلى الرسالة المختصرة في الأصول، الشيخ عبد الله بن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ، (ص٩٤-٩٥).

(١) ينظر التعليق على شرح الطحاوية، الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين، (المتوفى: ١٤٣٠هـ)، خرج أحاديثه وعلق عليه: د. طارق الخويطر، دار الصميعي - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، (٣/ ١٥٥).

«**إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ عِيَانًا كَمَا تَرَوْنَ هَذَا...**» الحديث، وقد سلف ذكره.

٢- حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وأبي سعيد الخدري رضي الله عنه، المتفق على صحته: أَنَّ النَّاسَ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**هَلْ تَضَارُّونَ**[1] **فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ؟**» قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «**فَهَلْ تَضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟**» قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «**فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ**».

٣- حديث أبي موسى رضي الله عنه، المتفق على صحته، أنّ النَّبيّ ﷺ قَالَ: «**جَنَّتَانِ مِنْ فِضَّةٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا وَجَنَّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا وَمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ إِلَّا رِدَاءُ الْكِبْرِيَاءِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ**».

٤- حديث صُهَيْبٍ رضي الله عنه، في «صحيح مسلم»، أنّ النَّبيَّ ﷺ قَالَ: «**إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا، أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيَكْشِفُ**

---

(١) وفي حديث جرير البجلي: «**تَضامُّون**» قال البغوي نقلًا عن الخطابي: «هو من الانضمام، يريد: أنكم لا تختلفون في رؤيته حتى تجتمعوا للنظر، وينضم بعضكم إلى بعض، فيقول واحد: هو ذاك، ويقول الآخر: ليس بذلك على ما جرت عادة الناس عند النظر إلى الهلال أول ليلة من الشهر، وفي رواية أبي هريرة: «**لا تضارون في رؤيته**» وهذا والأول سواء، في فتح التاء، ووزنه تفاعلون من الضرار، والضرار: أن يتضار الرجلان عند الاختلاف في الشيء؛ فيضار هذا ذاك وذاك هذا؛ فيقال: قد وقع الضرار بينهما، أي: الاختلاف. وروى بعضهم: «**لا تُضارُون**» بضم التاء وتخفيف الراء، من الضير، والمعنى واحد، أي: لا يخالف بعضُكم بعضًا، يقال: ضاره يضيره. وروى بعضهم: «**لا تُضامُون**» بضم التاء وتخفيف الميم، معناه: لا يلحقكم ضيم ولا مشقة في رؤيته. ويروي: «**لا تمارون**» أي: لا تتمارون، من المرية وهي: الشك». شرح السنة، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، المتوفى: (٥١٦هـ) تحقيق: شعيب الأرناؤوط - محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - دمشق. بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، (٢/ ٢٢٥).

الْحِجَابَ فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ ﷻ»[(١)].

وغيرها من الأحاديث الثابتة، وهي كثيرة متواترة؛ ولذا قال الناظم[(٢)]:

مما تواتر حديثُ من كذب ومن بنى لله بيتًا واحتسب

ورؤيـةٌ شـفـاعـةٌ والـحـوضُ ومسحُ خفّينِ وهذي بعضُ

■ **وأمّا الإجماع**: فقد حكى عددٌ كبيرٌ من أهل العلم إجماعَ السلف ومن تبعهم على إثبات رؤية المؤمنين ربّهم بأبصارهم في الآخرة، ومنهم: أبو سعيد الدارمي[(٣)]، وابن خزيمة[(٤)]، وأبو الحسن الأشعري[(٥)]، وابن بطة العكبري[(٦)]، والبيهقي[(٧)]، والنووي[(٨)]، ....

(١) أخرجه مسلم، برقم (١٧٦).

(٢) هما من نظم الشيخ محمد التاودي بن سُودة الغرناطي، فقيه المالكية وشيخ الجماعة بفاس، (المتوفى: ١٢٠٩هـ) في كتابه: زاد المجد الساري، وهو حاشية على البخاري. وقد نصّ على التواتر قبله بعض الأئمة مثل: أبي الحسن الأشعري في الإبانة، (ص٦٤)، والآجرّي في الشريعة، (٧/ ٤٨)، واللالكائي في شرح السنة، (٣/ ٤٧٠)، والأصبهاني في الحجة، (٢/ ٢٦١)، وابن القيم في حادي الأرواح، (ص٣٣٧، ٣٨٠).

(٣) الرد على الجهمية، (ص٣٠٥).

(٤) كتاب التوحيد، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، (المتوفى: ٣١١هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الخامسة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، (٢/ ٥٤٨، ٥٨٢، ٥٨٧).

(٥) الإبانة للأشعري، (ص٦٥).

(٦) الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة المشهور بـ(الإبانة الصغرى)، لأبي عبد الله عبيد الله بن محمد بن حمدان بن بَطة العُكبَري الحنبلي، (المتوفى: ٣٨٧هـ)، ضبط نصه واعتنى به: علي بن حسن الحلبي، الدار الأثرية، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، (ص٨٩) وذكر أن بعض العلماء حلف على ذلك.

(٧) الاعتقاد للبيهقي، (ص٦٣).

(٨) شرح صحيح مسلم، المسمى بـ(المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج)، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف الحزامي النووي الشافعي، (المتوفى: ٦٧٦هـ)، دار =

وابن تيمية[١]، وغيرهم.

قال بدر الدين العيني: «استُدلّ بهذه الأحاديثِ وبالقرآن وإجماع الصحابة ومن بعدهم على إثبات رؤية الله في الآخرة للمؤمنين، وقد روى أحاديثَ الرؤية أكثرُ من عشرين صحابيًّا»[٢].

وكذلك أجمعوا على أنّه سبحانه لا يُرى في الدنيا[٣]، مع أنها في الدنيا ممكنة؛ إذ لو لم تكن ممكنة لما سألها موسى ﷺ[٤]؛ لكنّ الله قال له: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾؛ أي: في الدنيا، وجاءت السنّة بنفيها في الدنيا صراحة؛ فقد ثبت أنه ﷺ قال: «**تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ ﷻ حَتَّى يَمُوتَ**»[٥].

❑ **أمّا رؤية النبي ﷺ ربّه ليلة المعراج**: ففيها خلاف يسيرٌ بين أهل السنة والجماعة، والذي عليه الصحابة على أنّه لم ير ربّه ليلة المعراج[٦]، وهو الصحيح الذي تدلّ عليه النصوص أنّه لم ير ربّه بعين رأسه، وأثبت ابن عباس رضي الله عنه رؤية الفؤاد: (رأى محمدٌ ربّه بفؤاده مرّتين)[٧]، وجاء عن أبي

= إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ، (٣/ ٢٠).

(١) مجموع الفتاوى، (٣/ ٦٤٨).

(٢) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لأبي محمد بدر الدين محمود بن أحمد العيني الحنفي الحافظ المحدث، (المتوفى: ٨٥٥)، المطبعة المنيرية، دار الفكر - بيروت، (٧/ ٣٩٧).

(٣) مجموع الفتاوى، (٦/ ٥١٢).

(٤) شرح الطحاوية لابن أبي العز، (١/ ٢٩٧).

(٥) أخرجه مسلم، برقم (١٦٩).

(٦) اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، (ص١٢) وذكر أن الدارمي نقل الإجماع عليه في كتابه الرؤية.

(٧) أخرجه مسلم، برقم (١٧٦).

ذرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: «**نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ**»، وفي رواية: «**رأيتُ نُورًا**»[١]، وهذا واضح في أنه ﷺ لم يرَ ربّه، وقصد بالنور: الحجاب الذي يمنع رؤيته سبحانه؛ فإن حجابه النور؛ كما قال ﷺ: «**حِجَابُهُ النُّورُ لَوْ كَشَفَهُ لأَحْرَقَ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ**»[٢]، وقالت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: (مَنْ زَعَمَ أَنَّ مُحمّدًا رَأى رَبَّهُ فَقَد أَعْظَمَ الفِريَةَ عَلَى الله)[٣]، وقد جمع أهل العلم بين كلام ابن عباس وعائشة؛ بأن ابن عباس أثبت رؤية الفؤاد، وعائشة أنكرت رؤية العين[٤].

وعلى هذا، فمعنى قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: الآية ١٠٣]: لا تحيط به الأبصار؛ فالآية نفت الإدراك المُشْعِر بالإحاطة والكُنْه؛ أما مطلق الرؤية فلا تدل الآية على نفيه، وقد تبين ذلك من خلال اصطفاء لفظة الإدراك، التي ظَاهَرتْها اللغة والبلاغة وبرهنت عليها الأدلة العقلية والسمعية. وقد أطلت فيها لكثرة ما أثير حولها، ولما ارتُكب فيها من تحريفٍ وتأويلٍ كان ممتطاهم في الغالب هو اللغة والتركيب، ولأنها من أشرف مسائل أصول الدين وأجلِّها، وهي الغاية التي شمَّر إليها المشمّرون، وتنافس فيها المتنافسون، وحُرِمها الذين هم عن ربهم محجوبون، وعن بابه مردودون.

■ **ومن الآيات التي يحمل اصطفاء اللفظ فيها معنى من معاني العقيدة:** اصطفاء الألفاظ المتعلقة بـ«الربوبية» في مواضعَ معيّنةٍ دون ألفاظ الألوهية؛

---

(١) أخرجه مسلم، برقم (١٧٨).

(٢) أخرجه مسلم، برقم (١٧٨).

(٣) أخرجه الترمذي، برقم (٣٠٦٨) وقال عنه الشيخ الألباني: صحيح. وأصله في الصحيحين بلفظ قريب منه. البخاري، برقم (٣٢٣٤)، ومسلم، برقم (٢٨٧).

(٤) مجموع الفتاوى، (٦/ ٥٠٩).

وذلك لتقرير معنًى أو أكثر من معاني العقيدة؛ **ومن تلك الآيات:**

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: الآية ٢١] فقال: ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾، ولم يقل: (يا أيها الناس اعبدوا إلهكم)، وهذا أول نداء في القرآن كله بحسب ترتيب المصحف، وتشتمل على أول فعل أمرٍ حقيقيٍ من الله للناس، وهو الأمر بالعبادة، كما أنّ أوّل فعل في القرآن هو: ﴿نَعْبُدُ﴾ في «سورة الفاتحة»؛ لذا فإن أوّل فعلٍ واجبٍ على المكلّف وأولَ ما يؤمر به العبد هو إفراد الله وحده بالعبادة التي هي الغاية من خلق الجنّ والإنس؛ ولذا قال ﷺ لمعاذٍ رضي الله عنه حين أرسله إلى اليمن داعيًا إلى التوحيد ومعلّمًا لشرائع الدين: «**إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللَّهِ**...» الحديث[1]، وفي لفظٍ: «**إِلَى أَنْ يُوَحِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى**»[2]، وفي هذا ردٌّ على المتكلمين الذين يرون أنّ أول واجب على المكلفين هو النظر أو المعرفة أو الشك[3]؛ فهذا

(١) متفق عليه، البخاري برقم (١٤٨٥) و(٧٣٧٢)، ومسلم برقم (١٣٢).

(٢) أخرجه البخاري برقم (٧٣٧٢).

(٣) اختلف أهل الكلام في أول واجب على المكلف، هل هو المعرفة، أو النظر، أو الشك؟ فقال بعضهم: إن أول واجب هو المعرفة، وقال بعضهم: المعرفة لا تحصل إلا بالنظر فيكون النظر أول واجب، والنظر عند المتكلمين: هو التفكر، والانتقال من المقدمات العلمية أو الظنية، إلى ما يترتب عليها من نتيجة علمية أو ظنية، ويرى كثير من المتكلمين أن النظر في طريق معرفة الله أول واجب على العبد؛ يقول الباقلاني: «وأن يعلم أن أول ما فرض الله ﷻ على جميع العباد، النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته» (الإنصاف، ص٢٢)، ويقول الجويني: «أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ، أو الحلم، شرعًا، القصد إلى النظر الصحيح، المفضي إلى العلم بحدوث العالم» (الإرشاد ص٣)، فهم يقيدون النظر بدليل حدوث العالم كما هو ظاهر من كلام الجويني. وانظر: شرح الأصول الخمسة، (ص٤٥)، وانظر أيضًا: درء التعارض، (٣/ ٥-٨)، وموسوعة الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية، =

مردود بالشرع وبلاغة القرآن وما جاء به؛ **ولعلّ اصطفاء لفظ «الربوبية» مع الأمر بتوحيد الله بالعبادة يرجع لتقرير أمورٍ عدّة، منها:**

أولًا: أن الخطاب عامّ للناس كلهم، مؤمنهم وكافرهم، والإله مفهومه العبادة؛ فهو معبودٌ له أوامرُ وله نواهٍ، ولم يَصِلِ الحقُّ بالنَّاسِ لهذه بعد، إنَّما هم لا يزالون في مرتبة الربوبية[1].

ثانيًا: أن في لفظ «الربوبية» إشعارًا بمعنى التربية والامتنان والفضل والإنعام والشفقة؛ ولذا جاء بعدها الامتنان بصنوف الإنعام والإحسان التي هي مقتضى ربوبيته للخلق، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: الآية ٢٢]؛ قال الفخر الرازي: «فكأنه يذكّرهم بذلك ويقول: ربُّ ربّاكم بنعمه، وتفضل عليكم بالإيجاد والإمداد؛ ألا يستحقُّ أن يُفردَ وحده بالعبادة دون سواه؟»[2].

ثالثًا: أنه إذا كان كذلك؛ فإن فيه برهانًا قاطعًا على وجوب إفراده وحده دون سواه؛ فما دام أنه هو المنعم المتفضل بهذه النعم التي لا يمكن أن يقوم بها غيره وهو قيّم السموات والأرض؛ فإنه هو المستحق للعبادة دون تلك المعبودات الباطلة التي ليس لها شيء من ذلك؛ فهي لا تستحق أن تُعبد، وقد علم الناس بطلانها وهوانها؛ ولذا قال: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾؛ فأمرهم بتوحيد الإلهية، واستدل عليه بالربوبية، ونهاهم عن

= آمال بنت عبد العزيز العمرو، (مصطلح: المعرفة- النظر - الشك).

(١) تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، (المتوفى: ١٤١٨هـ)، راجع أصله وخرّج أحاديثه: أ. د. أحمد عمر هاشم، دار أخبار اليوم: القاهرة، (١/ ٥٩٢).

(٢) تفسير الرازي، (٢٥/ ٣٥) و(٢٩ / ٩٤)، وينظر كذلك: معترك الأقران للسيوطي، (٢/ ١١٥).

الشرك به، وأمرهم بخلع الأنداد التي يعبدها المشركون من دون الله؛ ولهذا قال العلماء: توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية؛ فمن أقرّ بالله ربًّا لزمه أن يعبده، وأن يقرّ به معبودًا مستحقًّا للعبادة وحده دون سواه.

وختم ابن القيم تعليقه على هذه الآية بقوله: «فقرّرَت هذه الآياتُ هذه المطالبَ كلَّها على أحسن وجه؛ فصدَّرها تعالى بقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ وهذا خطاب لجميع بني آدم يشتركون كلهم في تعلُّقه بهم، ثم قال: ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ فأمرهم بعبادة ربهم، وفي ضمن هذه الكلمة البرهان القطعي على وجوب عبادته؛ لأنه إذا كان ربنا الذي يربينا بنعمه وإحسانه وهو مالك ذواتِنا ورقابنا وأنفسنا، وكلّ ذرة من العبد فمملوكة له ملكًا خالصًا حقيقيًّا، وقد رباه بإحسانه إليه، وإنعامه عليه، عبادته له وشكره إياه واجب عليه؛ ولهذا قال: ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ ولم يقل: (إلهكم) والربُّ هو السيد والمالك والمنعم والمربي والمصلح، والله تعالى هو الرّبُّ بهذه الاعتبارات كلّها؛ فلا شيءَ أوجبُ في العقول والفِطَر من عبادة مَنْ هذا شأنه وحده لا شريك له»[1].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿۞ قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُم مِّنْ إِمْلَـٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾﴾ [الأنعام: الآية ١٥١].

وهذه الآية هي أول الآيات الثلاث التي يسميها العلماء: آيات الوصايا العشر؛ لِما اشتملت عليه من النواهي التي أعظمها الشرك بالله، ولما فيها

(١) الفوائد، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، (المتوفى: ٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، (ص٥٦).

من الأوامر العظيمة؛ ولذا قال ابن مسعود رضي الله عنه: (من أراد أن ينظر إلى وصية محمد ﷺ التي عليها خاتمه؛ فليقرأ قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا﴾ [الأنعام: الآيات ١٥١-١٥٣] [(١)]، والأمرُ والنهي متعلقان بربوبية الله ﷻ، وسماها ابن عباس: الآيات المحكمات[(٢)]، وهي التي كان يُبايع عليها رسول الله ﷺ؛ كما روي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «**من يُبايعُني على هؤلاء الآيات** - ثم قرأ: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾، حتى ختم الآيات الثلاث - **فمن وفى فأجرُه على الله، ومن انتقَص شيئًا أدركَه اللهُ بها في الدُّنيا كانت عقوبتَه ومَن أُخّر إلى الآخرةِ كان أمرُه إلى الله إن شاءَ عذَّبه وإن شاءَ غفر له**»[(٣)].

فلم يَقُلْ: (ما حرَّمَ اللهُ)؛ لأنَّ الرَّبَّ هنا أنسب؛ **لعدة أمور منها:**

---

(١) أخرجه الترمذي، برقم (٣٠٧٠)، والآيات بتمامها هي قوله تعالى: ﴿۞ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾.

(٢) المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، (المتوفى: ٤٠٥هـ)، ومعه (تعليقات الذهبي في التلخيص)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، رقم الحديث (٣٢٣٨) علق عليه الذهبي بقوله: صحيح. ومعنى كونهن محكمات؛ أي: لم يدخلها النسخ.

(٣) المستدرك، برقم (٣٢٤٠)، علق عليه الذهبي بقوله: صحيح. وأصل الحديث في الصحيحين: البخاري، برقم (٤٨٩٤)، ومسلم، برقم (١٧٠٩).

أولًا: كون السياق يتعلق بالتدبير، الذي هو ركن من أركان الربوبية، التي جمعها قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾ [يونس: الآية ٣١]؛ فكان من المناسب أن يُعبّر بلفظ من ألفاظ الربوبية.

ثانيًا: للدلالة على إثبات مطلق التصرف له ﷻ، حيثُ إنّ الرَّبَّ له مُطْلق التَّصرُّف في المربوب، والحُكم عليه بما تقتضيه حكمته(١).

ثالثًا: أنّ الخطابَ من النبيِّ ﷺ سيكونُ إلى قومٍ لم يؤمنوا بألوهيّةِ الله؛ فاللهُ ﷻ يقولُ لنبيّه ورسولِه محمدٍ ﷺ يا محمد، قُلْ لهؤلاءِ المشركينَ، الذين عبدُوا غيرَ الله، وحرّموا ما رَزَقَهم الله، وقَتَلوا أولادَهم، وكلّ ذلك فعلوه بآرائِهم، وتسويلِ الشياطينِ لهم: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾، أي: أقصُّ عليكم، وأخبرُكم بما حرّمَ ربُّكم عليكم حقًّا، لا تَخَرُّصًا، ولا ظنًّا، بل وحيًا منه، وأمرًا من عنده ﷻ(٢)؛ فلا يناسبُ أن يقول: (تعالوا أتلُ ما حرّم إلهُكم عليكم) فَهُمْ لَمْ يؤمنوا به إلهًا فيناديهم بالألوهيّة؛ إنما المناسبُ لحال المشركينَ هو الربوبية؛ لإقرارهم بها وعدم إنكارها.

رابعًا: ورد في الآية -أيضًا- التّكفّلُ بالرّزق، وذلكَ في قوله: ﴿نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ﴾، والرِّزْقُ مُتَعَلِّقٌ بربوبيّة الله ﷻ؛ بل هو أحد أركانها.

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد، للعلامة محمد بن صالح العثيمين، (المتوفى: ١٤٢١)، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة ١٤٣٣هـ، (ص٢٦).

(٢) يُنظر: تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، (المتوفى: ٧٧٤هـ) تحقيق: محمود حسن، دار الفكر، الطبعة الجديدة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، (٢/ ٢٢٩).

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝١﴾ [النساء: الآية ١].

نجدُ في هذه الآية الكريمة اقترانَ الخلق بالربوبيَّة، واقترانَ السّؤال بالله وصلة الأرحام بالأُلوهيّة؛ أمّا الخلق فلِما سلف من تقرير ارتباطه بالربوبية، وأنّه ركنٌ من أركانها، وأمّا الألوهيّة فلأنَّ السّؤال بالله وصلة الأرحام من جملة العبادات التي تَألَهُ بها العبادُ ربّها.

الأمر الآخر: أنَّ الخطاب عامّ للناس كلهم، والمناسب لهم الربوبية؛ كون الرُّبُوبِيَّة يُقرّ بها جميع النَّاس؛ مُؤمنهم وكافرهم؛ قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ۝٩﴾ [الزخرف: الآية ٩]، ولا ينكرها إلا جاحدٌ أو معاند؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ۝١٤﴾ [النمل: الآية ١٤][(١)]، في حين أن المؤمنين تناسبُهم الأُلُوهِيَّةُ؛ كونهم ارتقوا إلى الإيمان بها، وإذا خاطبَهم الله سبحانه بلفظ الربوبيَّةِ فهو مناسِبٌ لهم أيضًا؛ ولذلك وردَ في القُرآنِ خِطَابُ المؤمنينَ بـ(اتقوا ربَّكم) في مَوضِعٍ واحدٍ، وذلك في قولِه تعالى:

---

(١) **الشرك في الربوبية**: هو الشرك الذي يتعلق بذات الله لا بعباداته، وهو أن يُجعل لغير الله قدرة على الخلق، أو التصرف والتدبير في الكون مع الله ﷻ، **وهو نوعان**: **الأول**: شرك التعطيل، ومثاله: شرك أهل وحدة الوجود، وشرك القائلين بقدم العالم، وشرك المعطلة من الجهمية وأمثالهم. **الثاني**: شرك من جعل مع الله إلهًا آخر، ولم يعطل أسماءه، وربوبيته، وصفاته، ومثاله: شرك النصارى القائلين بالتثليث، وشرك المجوس الثنوية، وشرك المشركين الصابئة، وهم الذين يعبدون الكواكب العلويات ويجعلونها أربابًا مدبرة لأمر هذا العالم، وعبّاد الشمس والنار ونحو ذلك، وهذا نوع من الصابئة، أما النوع الثاني: فهم الصابئة الحنفاء. ينظر: الجواب الكافي لابن القيم، (ص١١٤)، مدارج السالكين، (١/ ٦٢ - ٦٣)، موسوعة الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بالتوحيد، (الربوبية).

﴿قُلْ يَٰعِبَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ ۚ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةٌ ۗ وَأَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٌ ۗ إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿١٠﴾﴾ [الزمر: آية ١٠]؛ وذلك لشمول الربوبية للمؤمنِ وغيرِه، في حين أنه لم يَرِدْ خطابُ عُمُومِ النَّاس بـ(اتقوا الله)؛ لأنَّ الأُلُوهِيَّةَ تَخْتَصُّ في الخِطَاب[1] بالمؤمنينَ دون غيرِهم كما سلف؛ فإذا خاطبَ اللهُ (النَّاس) عمومًا خاطبَهم بالربوبية، كما في هذه الآيةِ وكما في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ ۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ ﴿١﴾﴾ [الحج: آية ١]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱخْشَوْا۟ يَوْمًا لَّا يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِۦ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ ۖ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ ﴿٣٣﴾﴾ [لقمان: آية ٣٣]، وإذا خاطبَ المؤمنين خاطبَهم بالألوهيَّة.

كما يلاحظُ - أيضًا - أنَّه سبحانَه إذا خاطبَ (النَّاس) بالتَّقوى كان ذلك في الأمورِ المشتركَةِ بين المؤمنِ والكافرِ - كما في الآيات السابقة - من ذِكْرِ (الخلقِ والسَّاعَةِ)، وهذا يشتركُ فيه المؤمنُ وغيرُه، أما إذا خاطَب المؤمنين بالتَّقوى كان ذلك فيما يخصُّهم من تكاليفَ ونحوه، كما في قولِه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾﴾ [البقرة: آية ٢٧٨].

ولذا جاء في الآية العطف المشعر بالتغاير، بين قوله تعالى: ﴿ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ وقوله: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾.

ولعلَّ ذلك لا يُعارِضُ النّكاتِ الجمالية والتَّعْليلاتِ الأُخرى التي يُعَلِّلُ بها

---

(١) يقال: (في الخطاب)؛ لأنَّ العبد - عند التحقيق سواءٌ أكان مؤمنًا أم كافرًا - ليس له إله حق إلا الله؛ لكن في التعبيرِ والخطاب يُخاطبُ كلٌّ بما يقتضيه حالُه الذي هو عليه، وهذا مقتضى البلاغة؛ فالبلاغةُ كما يقول البلاغيون: هي مراعاةُ الكلامِ لمقتضى الحال.

العلماءُ في هذا السِّياقِ، فكلُّ هذه التعليلاتِ تتفق في مدلولاتها العامّة، وتختلف في كلِّ موضعٍ بحسبه، وأغلبها ينحو المنحى الجمالي مع استقرار المعنى الأصلي؛ كما في قولِ الفَخْرِ الرَّازِي عندَ قولِه تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ فَإِذَآ أُوذِىَ فِى ٱللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ وَلَئِن جَآءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِى صُدُورِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠﴾﴾ [العنكبوت: الآية ١٠]؛ حيثُ يقولُ: «ولم يقل (من الله)، مع أنَّ ما تَقَدَّمَ كانَ كُلُّه بذكرِ اللهِ، كقولِه: ﴿أُوذِىَ فِى ٱللَّهِ﴾ وقولِه: ﴿كَعَذَابِ ٱللَّهِ﴾؛ وذلكَ لأنَّ (الرَّبّ) اسمٌ مدلُولُه الخاصُّ به الشَّفَقَةُ والرحمةُ، و(اللهُ) اسمٌ مدلوله الهيبة والعظمة، فعند النصر ذكر اللفظ الدّالّ على الرَّحمةِ والعاطفة، وعند العذاب ذَكَرَ اللَّفْظَ الدَّالَّ على العظمة»(١).

ويُؤَكِّدُ ذلك عندَ قولِه تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ﴾ [الأعراف: الآية ٢٠٥] فيقول: «ولم يقل: (واذكر إلهَكَ) ولا سائر الأسماء، وإنَّما سمَّاه في هذا المقامِ باسمِ كونه ربًّا، وأضاف نَفْسَه إليه، وكلُّ ذلك يدل على نهاية الرّحمة والتقريب والفضل والإحسان، والمقصودُ منه: أنْ يَصير العبدُ فَرِحًا مُبتهجًا عند سماعِ هذا الاسم؛ لأنّ لفظَ الرّبِّ مشْعرٌ بالتربية والفضل . . .»(٢).

■ **ومن الآيات الكريمة في هذا المبحث: ما جاء لغرض تقرير استحقاق الله ﷻ للعبادة وحده لا شريك له؛** كونه هو الرب، والرب هو المستحق للعبادة وحده دون سواه؛ ففيه إقامة للحجة على من صرف شيئًا من العبادة لمن ليس له شيء من خصائص الربوبية؛ كالأصنام والموتى ونحو ذلك؛ فلا أحد منها يخلق ولا يملك نفعًا ولا ضرًّا ولا يملك كشف الضر عن أحد ولا

---

(١) تفسير الرازي، (٢٥/ ٣٥).

(٢) تفسير الرازي، (٢٩ / ٩٤)، وينظر كذلك: معترك الأقران للسيوطي، (٢ / ١١٥).

تحويلًا؛ فيتوجب - حينئذٍ - صرف العبادة للرب الذي بيده ملكوت كل شيء.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: الآية ٧٣].

فقال: ﴿لَن يَخْلُقُوا﴾ والخلق من أفراد الربوبية، وهذا تنبيه إلى أن هؤلاء الذين يُدعون من دون الله ليسوا أربابًا؛ فإذا كان كذلك فلا يستحقون دعاءً من دون الله، إنما يستحقه الرب الخالق ﷻ؛ ولذا نبّه القرآن على ذلك في مواضعَ كثيرةٍ، منها قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ﴾ [فاطر: الآية ٤٠]، وقال: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤﴾﴾ [الأحقاف: الآية ٤]؛ أي: قل لهؤلاء المشركين العابدين مع الله غيره: ﴿أَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾؛ أي: أرشدوني إلى المكان الذي استقلوا بخلقه من الأرض؟! وهذا أمرٌ مستعمل في السخرية والتعجيز؛ كناية عن النفي، إن لم تخلقوا من الأرض شيئًا فلا تستطيعوا أن تُروني شيئًا خلقوه في الأرض، وإذا لم يكن شيء من الأرض مخلوقًا لهم؛ بطل أن يكونوا آلهة؛ لِخروج المخلوقات عن خَلقهم، وإذا بطل أن يكون لها خلق، بطل أن يكون لها تصرُّف في المخلوقات؛ كما قال تعالى: ﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿١٩١﴾ وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ ﴿١٩٢﴾﴾ [الأعراف: الآيتان ١٩١، ١٩٢]، والاستفهام في ﴿مَاذَا خَلَقُوا﴾ استفهام إنكاري، ثم قال: ﴿أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ﴾ أي: ولا شرك لهم في السموات وإنما أوثر انتفاء الشِّركة بالنسبة

للشركة في السماوات دون انتفاء الخلق، كما أوثر انتفاء الخلق بالنسبة إلى الأرض؛ لأن مخلوقات الأرض مشاهَدةٌ للناس ظاهر تطوُّرها وحدوثها، وأن ليس لما يدعونهم دون الله أدنى عمل في إيجادها، وأما الموجودات السماوية فهي محجوبة عن العيون، لا عهد للناس بظهور وجودها ولا تطورها؛ فلا يحسن الاستدلال بعدم تأثير الأصنام في إيجاد شيء منها؛ ولكن لمّا لم يدّع المشركون تصرفًا للأصنام إلا في أحوال الناس في الأرض من جلب نفع أو دفع ضر؛ اقتصر في نفي تصرفهم في السموات على الاستدلال بنفي أن يكون للأصنام شركة في أمور السموات؛ لأن انتفاء ذلك لا ينازعون فيه[1].

فهم ليس لهم شِرْك في السماء ولا خلق في الأرض، وما يملكون من قطمير، إنِ المُلْك والتصرّف كله إلا لله ﷻ؛ فكيف تعبدون معه غيره؟! من أرشدكم إلى هذا؟! من دعاكم إليه؟ أهو أمركم به؟! أم هو شيء اقترحتموه من عند أنفسكم؟!

ثم انتقل من الاستدلال بالمشاهدة وبالإقرار إلى الاستدلال بالأخبار الصادقة فقال: ﴿ٱئۡتُونِي بِكِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ هَٰذَآ﴾؛ أي: هاتوا كتابًا من كتب الله المنزَّلة على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يأمركم بعبادة هذه الأصنام، وفي هذا نفي أن يكون لهم حجة على إلهية الأصنام لا بتأثيرها في المخلوقات، ولا بأقوال الكتب، وهذا قاطع لهم؛ فإنهم لا يستطيعون ادِّعاء أن لأصنامهم في الكتب السابقة ذِكرًا غير الإبطال والتحذير من عبادتها؛ **فلا يوجد في الكتب إلا أحد أمرين:**

إمّا إبطال عبادة الأصنام كما في الكتب السماوية، وإمّا عدم ذكرها البتة

---

(١) تفسير ابن عاشور، (١٣/ ٤١٩).

ويدل على أن المراد ذلك قوله بعده: ﴿أَوْ أَثَـٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ﴾؛ أي: أو بقية بَقيت عندكم تروونها عن أهل العلم السابقين غير مسطورة في الكتب، وهذا توسيع عليهم في أنواع الحجة؛ ليكون عجزهم عن الإتيان بشيء من ذلك أقطع لدعواهم؛ ولذا قال: ﴿إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ أي: لا دليل لكم نقليًّا ولا عقليًّا على ذلك، وهذا فيه إلهاب وإفحام لهم؛ فبعد أن أفحمهم من الناحية العقلية؛ أتبع ذلك بإفحامهم بالأدلة النقلية؛ بأنهم غير آتين بحجة؛ لا من جانب العقل ولا من جانب النقل المسطور أو المأثور، وقد قال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [القصص: الآية ٥٠][1].

وإذا كان كذلك: فإن هذا هو عين الضلال والغباء؛ فكيف يُعبد من دون الله مَنْ ليس عنده شيء من ذلك، ولا بيده شيء منه، والمدعو مع ذلك غافلٌ عنه وجاحدٌ له؛ ولذا قال الله بعد ذلك: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَن دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ ﴿٥﴾ وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأحقاف: الآيتان ٥، ٦].

ومن هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ ۚ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الزمر: الآية ٣٨]، فهم عند السؤال يقرون بالله ﷻ ربًّا، ثم تجدهم بعد ذلك يصرفون العبادة لمن ليس ربًّا يملك النفع والضر، وهذا من أعظم الحجج على المشركين، ومما يبين تهافت آلهتهم وتناقض أفعالهم وكَدَرَ أفهامهم؛ ولهذا قال الزمخشري معلقًا على آية «الحج»: ﴿لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا﴾: «وهذا من أبلغ ما أنزله الله في تجهيل قريش واستركاك عقولهم،

(١) تفسير ابن كثير، (٧/ ٢٧٤)، تفسير ابن عاشور: (١٣/ ٤٢٠).

والشهادة على أن الشيطان قد خزمهم بخزائمه؛ حيث وصفوا بالإلهية التي تقتضي الاقتدار على المقدورات كلها، والإحاطة بالمعلومات عن آخرها؛ صورًا وتماثيلَ يستحيل منها أن تقدر على أقلّ ما خلقه وأذله وأصغره وأحقره، ولو اجتمعوا لذلك وتساندوا، وأدلّ من ذلك على عجزهم وانتفاء قدرتهم: أن هذا الخلق الأقل الأذلّ لو اختطف منهم شيئًا فاجتمعوا على أن يستخلصوه منه لم يقدروا»(١).

ففي كلّ ذلك نفيٌ بليغٌ لاستحقاق معبوداتهم من الأصنام والأموات ونحوها أيَّ لون من ألوان العبادة؛ لأن هذه المعبودات ليست أربابًا، فلا مدخل لها في خلق أي شيء، لا من العوالم السفلية ولا من العوالم العلوية، وإنما الكل مخلوق لله تعالى وهو أحق بالعبادة وحده دون سواه؛ ولهذا نبّه الله سبحانه في مفتتح «سورة الفاتحة» على هذا المعنى العظيم بقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفاتحة: الآية ٢]، فالحمد عبادة، والعبادة لا تكون إلا لمن له صفات الربوبية، وعلى هذا آيات كثيرة في كتاب الله؛ كقوله: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ﴾ [الأعراف: الآية ٥٥]، وقوله: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ۝٩٩﴾ [الحجر: الآية ٩٩].

■ **ومن الآيات التي يتجلى فيها أثر الاصطفاء المؤثر في فهم المعنى وتقريره، قوله تعالى:** ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: الآية ١].

وهذه الآية نزلت في حادثة الإسراء والمعراج، وهي من معجزات النبي ﷺ، وقد جاء ذكرها في القرآن في «سورة الإسراء» و«سورة النجم»،

---

(١) تفسير الكشاف، (٣/ ١٧٣).

(٢) صحيح البخاري برقم (٣٤٩) من حديث أبي ذر رضي الله عنه، وبرقم (٣٥٧٠) ورقم (٧٥١٧) =

وجاءت بتمامها في السنة النبوية كما في «الصحيحين» وغيرهما[١].

والإسراء: هو سير الليل، يقال: سريت مسرى وسُرىً، وأسريت إسراءً، وهو بالألف لغة أهل الحجاز، ويقال: الليل يسري، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَسۡرِ ۝٤﴾ [الفجر: الآية ٤]، وجاءت اللغتان في قول حسان رضي الله عنه:

حَيِّ النَّضِيرَةَ رَبَّةَ الخِدْرِ أَسَرَتْ إليكَ ولم تكُنْ تُسْرِي[٢]

والمِعراج: هو المَصعَد والسُّلَّم الذي عُرج به عليه، ويقال: المِعرج، والعروج: هو الصعود والارتقاء، يقال: عرج في الدرجة والسلم يعرج

= من حديث أنس رضي الله عنه، وصحيح مسلم برقم (١٦٢)، ومسند الإمام أحمد، برقم (١٢٥٢٧) من حديث أنس رضي الله عنه. ومسائل هذه الحادثة العظيمة من أوسع المسائل، ويتعلق بها مسائلُ عقديةٌ كبرى، هي موضع نزاع بين الفرق، كمسألة العلو، ومسألة الكلام، وغيرها من المسائل، وموضوع هذه الحادثة متشعب، ومادتها مبعثرة في كتب التفاسير وشروح السنة وكتب العقائد والسير وغيرها، وأحاديثها تحتاج إلى عناية شديدة؛ فقد اختلفت الأحاديث في الإسراء والمعراج؛ فمنها ما أُفرد فيه الإسراء دون المعراج، ومنها ما أُفرد فيه المعراج دون الإسراء، وهي في الصحيح وفي غيره، ولا بد أن يؤخذ ما جرى في الإسراء وما جرى في المعراج من مجموع الأحاديث؛ بحيث تُجمع الرّوايات الصحيحة التي جاءت في الإسراء وجاءت في المعراج، وهذا مشكل على من لم يتعمق في علم الحديث رواية ودراية، وقد تعرض العلماء لنصوص هذه الحادثة قديمًا وحديثًا، وعُني بعض العلماء والباحثين بدراستها وما يتعلق بها، وأفردوها بالتأليف، ولا تخلو من حاجة إلى مزيد عناية ودراسة، ومن الدراسات المعاصرة في هذا الموضوع: رسالةٌ لطيفة للشيخ ناصر الدين الألباني في الإسراء والمعراج وذكر أحاديثهما وتخريجها وبيان صحيحها من سقيمها، وبحث: (الإسراء والمعراج ومسائل العقيدة فيهما) للدكتور عمر بن صالح القرموشي، نال به المؤلف درجة الماجستير من جامعة أم القرى، وهما أهم وأجمع ما وقفت عليه في هذا الموضوع من الجانبين: الحديثي والعقدي.

(١) تهذيب اللغة، (سرى): (١٣/ ٣٨)، الصحاح، (سرو): (٧/ ٢٢٦)، تاج العروس، (سرى): (٣٨/ ٢٦٢).

عروجًا: إذا صعد وارتقى.

ومنه قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: الآية ٤]، والجمع: مَعارِجُ ومَعَارِيجُ؛ مثل: مَفَاتِحَ ومَفَاتيحَ(١).

(١) ينظر: الصحاح، (عرج): (٢/ ٣٥٢)، وتاج العروس، (عرج): (٦/ ٩٥)، والمصباح المنير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، (المتوفى: ١٠٤١هـ)، دراسة وتحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بدون طبعة وتاريخ، (ع رج): (١/ ٢٠٨).

(٢) **ولعل محصِّله أربعة أقوال: القول الأول**: أن الإسراء كان بروحه ﷺ دون جسده، وهو مروي عن عائشة ومعاوية ﷺ، وهما خبران من رواية ابن إسحاق في السيرة (٢/ ٤٦)، ولم يثبتا عنهما ﷺ؛ فخبر عائشة بدون إسناد؛ بل حكم عليه بعض العلماء بالوضع، ونصُّه: (ما فقدتُ جسدَ رسول الله ﷺ، ولكن الله أسرى بروحه)، ثم إنه واضحٌ في كونه غير ثابت؛ لأنها لم تكن تحت النبي ﷺ في ذلك الوقت، ولم يدخل بها إلا في المدينة بعد ذلك بسنوات، وأما خبر معاوية فمنقطع الإسناد؛ إذ هو من رواية يعقوب بن عتبة بن المغيرة بن الأخنس، وهو لم يدرك معاوية؛ بل ولا أحدًا من الصحابة؛ وإنما يروي عن التابعين فقط، كما نبّه على ذلك أهل الحديث. يُنظر: الأجوبة المستوعبة لابن عبد البر، (ص١٣٤ - ١٣٥)، ومجلة المنار، للشيخ محمد رشيد رضا، (٤٩/ ١٤)، وتحقيق شرح العقيدة الطحاوية، للشيخ ناصر الدين الألباني، (ص٢٤٦)، وتخريج أحاديث الظلال، للشيخ علوي السقاف، (ص٢٢٩). وقد تعقب الطبريُّ هذا الرأيَ - أيضًا - وردّه ردًّا شديدًا. يُنظر: تفسير الطبري (١٥ / ١٦-١٧)، وينظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي عياض: (١ / ٢٥٢-٢٥٦).

ثم إنه على افتراض ثبوته عنهما لا يعني أنهما يريان ﷺ أن الإسراء كان منامًا؛ وإنما المعنى: أنه أسري بروحه دون جسده، أي: أن الروح ذاتها فارقت الجسد ثم عادت إليه، كما هو نص الأثر، وليس منامًا تبقى معه الروح في الجسد، وبين الأمرين فرق كبير، ويُحمل هذا على أنه من خصائصه ﷺ. نبه على ذلك ابن أبي العز الحنفي في شرحه للطحاوية، (١/ ٣٣٩)؛ بل إنه لم يقل أحد من السلف إنه كان منامًا؛ فلا يسوغ أن ينسب هذا للسلف، وإنما قاله بعض العلماء الذين أشكلت عليهم بعض الروايات. ينظر: شرح الطحاوية، صالح آل الشيخ، (١/ ٣٣٠).

القول الثاني: أن الإسراء كان بالروح والجسد، أما المعراج فكان بالروح فقط، وهذا=

وقد وقع خلافٌ في كيفية وقوع الإسراء والمعراج[1]، والصواب ما ذهب إليه جمهور السلف والخلف؛ من أنّ ذلك كان بجسده وروحه؛ أسري بجسده يقظةً إلى بيت المقدس، ثم عُرج به يقظةً إلى السموات؛ حتى انتهى إلى سدرة المنتهى، ولا حاجة إلى التأويل، وصرف هذا النظم القرآني المبين، وصرف ما يماثله من ألفاظ الأحاديث إلى ما يخالف الحقيقة، ولا

= يعارض استفتاح السماء، ولقاءه الأنبياء فيها، وخبرهم معه، وترحيبهم به، وشأنه في فرض الصلاة ومراجعته مع موسى في ذلك. يُنظر: زاد المعاد، (٣/ ٤٠)، وتفسير القاسمي، (٤/ ١٤٦).

القول الثالث: أنه وقع مرةً يقظة ومرةً منامًا، وهو مبنيٌّ على فهم بعض النصوص واختلاف بعض ألفاظ الأحاديث، كما في حديث شريك: **«ثم استيقظت»**، فأرادوا الجمع بينه وبين سائر الروايات، وقد بين ابن القيم وغيره وجوه الجمع المقتضي لإثبات خلاف ما ذهبوا إليه، وأن القول بتعدد الحادثة صنيع الضعفاء في الحديث؛ فإنهم كلما أشكل عليهم شيء عددوا. ينظر: زاد المعاد، (٣/ ٤٢)، وشرح الطحاوية، (١/ ٣٣٩)، وتفسير ابن كثير: (٣/ ٣ - ٢٤)، وتوفيق الرب المنعم بشرح صحيح مسلم، للشيخ عبد العزيز الراجحي، (١/ ٣٠٦).

ومن أحسن ما قيل في توجيه هذه اللفظة **«فاستيقظت»** ما قاله ابن كثير في البداية والنهاية (٣/ ١١٤): «وهذا معدودٌ في غلطات شريك، أو محمول على الانتقال من حال إلى حال؛ فإنه يسمى يقظة؛ كما في حديث عائشة ﵂ حين ذهب رسول الله ﷺ إلى الطائف فكذبوه؛ قال: **«فرجعتُ مهمومًا فلم استنفق إلا بقرن الثعالب»**، وفي حديث أبي أسيد حين جاء بابنه إلى رسول الله ﷺ ليحنكه؛ فوضعه على فخذ رسول الله ﷺ، واشتغل رسولُ الله ﷺ بالحديث مع الناس؛ فرفَع أبو أسيد ابنَه، ثم استيقظ رسول الله ﷺ فلم يجد الصبي؛ فسأل عنه؛ فقالوا: رُفع؛ فسماه المنذر، وهذا الحمل أحسن من التغليط». ا.هـ.

القول الرابع: أن الإسراء والمعراج كانا بالروح والجسد معًا، وهو الذي عليه جمهور السلف والخلف، والذي نحن بصدد دراسته في هذا المبحث.

وقد رأيت أن في تحرير هذه الأقوال وإيرادها وجمع متناثرها فائدةً في تصوُّر القضية تصورًا تامًّا؛ ليكون التعاطي مع تركيب الآيات في ضوء تصورٍ وافٍ بالمراد.

مقتضى لذلك إلا مجرد الاستبعاد وتحكيم مَحْض العقول، عن فهم ما هو معلومٌ من أنه لا يستحيل على الله سبحانه شيء في الأرض ولا في السماء؛ ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: الآية ٨٢][(١)].

ويمكن إثبات ذلك وتقريره من الناحية البلاغية، من خلال نظم القرآن وتركيبه، كما أنه ثابت من الناحيتين العقلية والسمعية:

أولًا: من الناحية التركيبية:

١- **التعبير بأسلوب التعجُّب**: وهو قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ﴾؛ فهو ها هنا للتعجب، والتسبيح إنما يكون عند الأمور العظام؛ فلو كان ذلك منامًا؛ لم يكن فيه كبيرُ عَجَبٍ، ولم يكن مستعظمًا[(٢)]؛ لأن الإنسانَ قد يَرى في منامه أنه أُسري به إلى أقصى الأرض، أو عُرج به إلى السماء؛ فإذا أَخبَر به لم يُتعجب منه، ولم يُنسب إلى الكذب، ولو كان ذلك في النوم لما كان دلالةً على النبوة؛ إذ مثلُ ذلك جائز على الأنبياء وعلى غيرهم، ولا ينكرُ أحد من ذوي الفطرة الصحيحة من بني آدم أن يرى الرائي منهم في المنام ما يكون على مسيرة سنة؛ فكيف ما هو على مسيرة شهر أو أقل[(٣)]؛ فالافتتاح

---

(١) ينظر: المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، للإمام الحافظ أبي العباس أحمد بن عمر ابن إبراهيم القرطبي، (المتوفى: ٦٥٦هـ)، دار ابن كثير - دمشق - بيروت، الطبعة السادسة ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، (١/ ٣٨٤)، وتفسير البغوي، (٥/ ٥٨)، تفسير البيضاوي، المسمى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، لأبي سعيد ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، (المتوفى ما بين: ٦٨٥ - ٦٩١هـ) دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، (٣/ ٤٣١)، تفسير فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، للإمام محمد بن علي الشوكاني، (المتوفى: ١٢٥٥هـ) المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة الثانية: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م، (٣/ ٢٩٥).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير، (٣/ ٣٢).

(٣) ينظر: تفسير الطبري، (١٥/ ١٧)، والحجة في بيان المحجة، (١/ ٥٥١).

به يُؤْذن بأن خبرًا عجيبًا يستقبله السامعون، دالًّا على عظيم القدرة من المتكلم، ورفيعِ منزلة المتحدَّث عنه[١]، وهو دليل على كونه وقع بروحه وجسده؛ ولهذا تعجب قريشٌ واستحالوه[٢].

٢- **التعبير بلفظ**: ﴿أَسۡرَىٰ﴾: والتعبير بهذه اللفظة جاء في الآية وجاء في الحديث أيضًا: **«ليلةَ أسري بي»**، وهذا يدلّ على أنه ليس منامًا؛ لأنه لا يُقال في النوم: (أسرى)[٣]؛ وذلك من دقة التعبير وجلال الاصطفاء.

٣- **التعبير بلفظ العبودية** ﴿بِعَبۡدِهِۦ﴾: ولو كان منامًا لقال: (بروح عبده)، ولم يقل ﴿بِعَبۡدِهِۦ﴾، والعبد: اسمٌ للجسد والروح معًا، وليس اسمًا للروح، وإنما الروح تُخَصُّ بالإضافة، فيقال: روح العبد، روح عبدي فلان، كما جاء في بعض الأحاديث[٤]، وكذلك الجسد يُخَص، فيقال: جسد فلان، أو: جسد عبدي فلان؛ إن كان ذلك من الله؛ أما إطلاق لفظ العبد، أو الإنسان؛ فإنه يكون لمجموع الروح والجسد؛ ففي إيثار التعبير بهذه اللفظة؛ دليل على أنَّ الإسراء كان بالروح والجسد معًا، وإذا كان في

(١) ينظر: تفسير ابن عاشور، (٨/ ٢٤٦).
(٢) ينظر: تفسير البيضاوي، (٣/ ٤٣١).
(٣) ينظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، للعلامة القاضي أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، (المتوفى: ٥٤٤ هـ)، دار الفيحاء - عمان، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ ١٣٨٦م، (١/ ٥٨).
(٤) كما عند الطبري في تفسيره، (٣/ ٤٥٥).
(٥) يُنظر: تفسير ابن كثير، (٣/ ٣٢)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز، (١/ ٣٤٤)، محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: ١٣٣٢هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م، (٦/ ٤٣٢)، شرح الطحاوية للشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، ضمن مجموعته العقدية، تحقيق: عادل محمد رفاعي، دار الحجاز - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ، المجلد الخامس، (١/ ٣٣٠).

الإسراء كذلك، فالمعراج كان بهما جميعًا(١).

كما أن في إيثار هذه اللفظة دون الاسم العلَم: إشارةً إلى أن خبر الإسراء به إلى بيت المقدس قد شاع بين المسلمين، وشاع إنكاره بين المشركين، فصار المراد ﴿بِعَبۡدِهِۦ﴾ معلومًا، وعرّفه بالإضافة للتشريف لا للتعريف؛ فالعبودية أرفع المنازل وأعلى الدرجات، وهو سبحانه يصف بها نبيَّه في أشرف المقامات؛ فوصفه بها في مقام الرسالة والدعوة؛ ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبۡدُ ٱللَّهِ يَدۡعُوهُ﴾، وكذلك وصفه عند إنزال الكتاب عليه ونزول الملك إليه، فقال: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ لِيَكُونَ لِلۡعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفرقان: الآية ١]، وقال: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبۡدِهِ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [الكهف: الآية ١]، وفي مقام التحدّي؛ حيث قال: ﴿وَإِن كُنتُمۡ فِى رَيۡبٍ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا﴾ [البقرة: الآية ٢٣]، وكذلك في هذا المقام؛ مقامِ الإسراء والمعراج، وغير ذلك من المواطن الشريفة، والمقامات العالية، وقد اختاره ﷺ على غيره من الأسماء، ونهى عن إطرائه ورفعه فوق هذه المنزلة.

ولعلّ في تقرير صفة العبودية، وتوكيدها في مقام الإسراء والعروج إلى الدرجات التي لم يبلغها بشر؛ تذكيرًا بهذه الصفة؛ لئلا تُنسى في هذا المقام الذي لم يُعهد على أحوال البشر؛ حتى لا يلتبس مقامُ العبودية بمقام الألوهية، كما التبسا في العقائد المسيحية بعد عيسى عليه السلام(٢).

٤- **التعبير بـ ﴿لَيۡلًا﴾**: وفي إيثار التعبير بـ ﴿لَيۡلًا﴾ - مع أن الإسراءَ لا يكونُ إلَّا باللَّيْل - سرٌّ لطيف، وإشارة إلى أنّ الإسراء وقع بالجسد؛ لأن المعجزة إنما حصلت بذلك، **والسرّ فيه**: أنّ المدَّةَ التي أُسري به فيها لا

---

(١) الوسيط في تفسير القرآن الكريم، لمحمد سيد طنطاوي، (المتوفى: ١٤٣١هـ)، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م، (٥/٢٥٨٧).

تُقْطع في أَقَل من أربعين يومًا؛ فقُطِعَتْ به في لَيلٍ واحد، ولو كان بالروح أو منامًا لما احتيج إلى ذلك؛ لعدم المعارضة؛ فكانَ المعنى: سبحان الذي أَسرى بعبده في ليلٍ واحد من مكة إلى القدس، وهذا هو موضع التعجّب، ثم لمزيد إثبات المعجزة؛ فإن الإسراء لم يكن في ليلة كاملة؛ وإنما هو في أقلَّ منها؛ ولذا - والله أعلم - قال: (ليلًا)، ولم يقل: (ليلة)؛ لأنَّهم إذا قالوا: سَرَى ليلة؛ كان ذلك في الغالب لاستيعاب الليلة بالسُّرَى؛ فقالَ ﴿لَيۡلٗا﴾ بالتنكير الدال على البعضية؛ أَي: في جزء يسير من الليل[1]، ويؤيد ذلك قراءة (من الليل)[2].

وقوله تعالى: ﴿فَأَسۡرِ بِأَهۡلِكَ بِقِطۡعٖ مِّنَ ٱلَّيۡلِ﴾ [هود: الآية ٨١]، وقوله تعالى: ﴿فَأَسۡرِ بِعِبَادِي لَيۡلًا﴾ [الدخان: الآية ٢٣]؛ وقد يكون الغرض من ذلك: تصوير السير بصورته في ذهن السامع، وكأن الإسراء لمّا دلّ على أمرين: أحدهما: السير، والآخر: كونه ليلًا؛ أريد إفراد أحدهما بالذِّكر تثبيتًا في نفس المخاطب، وتنبيهًا على أنه المقصود بالذكر[3].

---

(١) ينظر: تفسير الكشاف، (٢/ ٦٠٤)، تاج العروس: (٣٨/ ٢٦٢)، تفسير السراج المنير، لشمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني المصري، (المتوفى: ٩٧٧هـ)، دار الكتب العلمية. بيروت، بدون طبعة وتاريخ، (٢/ ٢١٥)، تفسير أبي السعود، المسمى بـ (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم) لأبي السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، (المتوفى: ٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية١٤٢١هـ= ٢٠٠٠م، (٥/ ١٥٤).

(٢) نسبها الطبريُّ إلى حذيفة وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما. يُنظر: تفسير الطبري، (٧/ ٣٨٢)، وتفسير الكشاف، (٢/ ٥٠٤)، وتفسير أبي السعود، (٥/ ١٥٤).

(٣) الانتصاف من الكشاف، حاشية على تفسير الكشاف، لأحمد بن محمد المعروف بابن المنيّر، (المتوفى: ٦٨٣هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م، (٢/ ٥٠٤).

كما أن التنكير مشعرٌ بالتعظيم أيضًا؛ أي: هو ليل عظيم؛ باعتبار جعلِه زمنًا لذلك السُّرى العظيم؛ فقام التنكير هنا مقام ما يدل على التعظيم؛ ولهذا جاءت الدلالة على التعظيم بصيغة خاصة في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴿١﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ ﴿٢﴾﴾ [القدر: الآيتان ١، ٢]؛ إذ وقعت ليلة القدر غير منكورة[1]، وتعظيم الشيء دليل على عظمة ما وقع فيه؛ فلو كان الإسراء منامًا لم يكن فيه كبير تعظيم.

٥- **تحديد مبتدأ الإسراء ومنتهاه (من - إلى)**؛ للتنصيص على قطع المسافة العظيمة في جزء ليلة؛ لأن كلًّا من الظرف وهو ﴿لَيْلًا﴾ ومن المجرورين ﴿مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ قد تعلق بفعل ﴿أَسْرَىٰ﴾؛ فهو تعلُّق يقتضي المقارنة؛ ليُعلم أنه من قبيل المعجزات[2].

٦- **التعليل بالإراءة في قوله**: ﴿لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ﴾؛ أي: لنريه هناك من عجائب قدرتنا، وقد رأى هناك الأنبياء والآيات الكبرى، ولو كانت منامًا لرآها وهو في مهجعه في مكة؛ ولهذا جاء الالتفات من الغيبة في قوله: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ﴾ إلى التكلم في قوله: ﴿لِنُرِيَهُۥ﴾ ومقام التكلُّم مشعرٌ بأنه في مقام مشاهدة، وأنه عند حلوله بالمسجد الأقصى كان في عالم الشهادة لا في عالم الغيب.

٧- **التذييل**: بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، والأصح أن الضمير عائدٌ إلى الله، وهو قول الجمهور، وقد ذَكَر ﴿ٱلسَّمِيعُ﴾؛ ليُنبّه على أنّه المجيبُ لدعائه، وذَكَر ﴿ٱلْبَصِيرُ﴾؛ لينبّه على أنّه الحافظُ له في ظلمة الليل[3]، وفيه دلالة على أنه بجسده؛ لأن حفظ الجسد أقوى في المعجزة؛

(١) تفسير ابن عاشور، (٨/ ٢٤٧).
(٢) تفسير ابن عاشور، (٨/ ٢٤٩).
(٣) تفسير البغوي، (٥/ ٥٨).

لكونه يتعرض لكثير من الآفات في هذه المسافة الطويلة.

٨- العطف بذكر موسى عليه السلام: فإنه تعالى لمّا ذكر أنه أسرى بعبده محمدٍ ﷺ؛ عطف بذكر موسى عبدِه ورسوله وكليمِه أيضًا، والله ﷻ كثيرًا ما يقرن بين ذكر موسى ومحمد عليهما من الله الصلاة والسلام، وبين ذكر التوراة والقرآن؛ ولهذا قال بعد ذكر الإسراء: ﴿وَءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ﴾ يعني: التوراة[١]، والعطف يُشعر بأنها ذاتٌ معطوفة على ذات.

٩- التعبير بنفي الزيغ عن البصر في قوله: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾﴾ [النجم: الآية ١٧]؛ أي: ما مال بصره يمينًا ولا شمالًا، وما جاوز ما أُمر به ﷺ، والبصرُ من آلات الذات لا من الروح[٢].

وهذه الآية جاءت في سياق المعراج؛ فقد جاءت بعد قوله: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ﴿١٦﴾﴾ [النجم: الآيات ١٣ - ١٦]، والمعجزة في المعراج أقوى منها في الإسراء، ومع ذلك أثبت أنها بالجسد لا بالروح؛ فالإسراء من باب أَوْلَى.

ثانيًا: من الناحية العقلية:

الأدلة من الناحية العقلية على إثبات أن الإسراء كان بالجسد كثيرةٌ، يمكن استظهارها من سياقات النصوص ومفهومها؛ ومن ذلك:

١- وقوع شق الصدر، واستخراج قلبه ﷺ: كما جاء عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كان أبو ذرٍّ يحدّث أن رسول الله ﷺ قال: **«فُرِجَ عَنْ سَقْفِ بَيْتِي وَأَنَا بِمَكَّةَ فَنَزَلَ جِبْرِيلُ عليه السلام فَفَرَجَ صَدْرِي ثُمَّ غَسَلَهُ بِمَاءِ زَمْزَمَ ثُمَّ جَاءَ بِطَسْتٍ**

---

(١) تفسير ابن كثير، (٣/ ٣٢).

(٢) المصدر السابق (٣/ ٣٣).

مِنْ ذَهَبٍ مُمْتَلِئٍ حِكْمَةً وَإِيمَانًا فَأَفْرَغَهُ فِي صَدْرِي ثُمَّ أَطْبَقَهُ ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِي...» الحديث[(١)].

وفي رواية عن أنس بن مالك، عن مالك بن صعصعة رضي الله عنهما، أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ حَدَّثَهُمْ عَنْ لَيْلَةِ أُسْرِيَ بِهِ: «**بَيْنَمَا أَنَا فِي الْحَطِيمِ** - وَرُبَّمَا قَالَ فِي الْحِجْرِ - **مُضْطَجِعًا إِذْ أَتَانِي آتٍ فَقَدَّ - قَالَ: وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: فَشَقَّ - مَا بَيْنَ هَذِهِ إِلَى هَذِهِ**» فَقُلْتُ لِلْجَارُودِ - وَهُوَ إِلَى جَنْبِي: مَا يَعْنِي بِهِ؟ قَالَ: مِنْ ثُغْرَةِ نَحْرِهِ إِلَى شِعْرَتِهِ، وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: مِنْ قَصِّهِ إِلَى شِعْرَتِهِ، «**فَاسْتَخْرَجَ قَلْبِي، ثُمَّ أُتِيتُ بِطَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ مَمْلُوءَةٍ إِيمَانًا فَغُسِلَ قَلْبِي ثُمَّ حُشِيَ ثُمَّ أُعِيدَ...**» الحديث[(٢)].

وهذه إنما تكون للجسد، ولا معنى للإسراء بالجسد من غير روح؛ فصار ثَمَّ تلازم ما بين الإسراء بالجسد والروح معًا[(٣)]، فيفهم منه أن الإسراء وقع بهما معًا.

ولعل شقَّ الصدر وغسلَ القلب ثم حشوَه وإعادتَه؛ كان لأجل أن يستعدَّ ﷺ لهذا الأمر الغريب، وهو قطع هذه المسافة الطويلة في وقت وجيز، ثم يُصعد به إلى السماء؛ فهو يحتاج إلى قلب لا يتأثر بهذا الاختلاف[(٤)].

٢- **الحمل على البراق**: جاء في الحديث السالف عن أنس بن مالك عن مالك بن صعصعة رضي الله عنهما: «**ثُمَّ أُتِيتُ بِدَابَّةٍ دُونَ الْبَغْلِ وَفَوْقَ الْحِمَارِ أَبْيَضَ**»، فَقَالَ لَهُ الْجَارُودُ: هُوَ الْبُرَاقُ يَا أَبَا حَمْزَةَ؟ قَالَ أَنَسٌ: نَعَمْ، يَضَعُ خَطْوَهُ عِنْدَ

---

(١) أخرجه البخاري، برقم (٣٤٩).

(٢) متفق عليه: البخاري، برقم (٣٢٠٧)، ومسلم، برقم (١٦٤)، وهو حديث طويل في الإسراء والمعراج.

(٣) شرح الطحاوية، صالح آل الشيخ، (١/ ٣٣١).

(٤) شرح الطحاوية، صالح آل الشيخ، (١/ ٣٢٦).

أَقْصَى طَرْفِهِ، «**فَحُمِلْتُ عَلَيْهِ فَانْطَلَقَ بِي جِبْرِيلُ...**» الحديث.

والحمل إنما يكون للبدن لا للروح؛ لأن الروح لا تحتاج في حركتها إلى مركب تركب عليه(١)، وكذلك ربطه إياه بالحلْقة التي كانت تربط بها الأنبياء؛ فيفهم من ذلك وقوع الإسراء بالجسد مع الروح.

٣- **وقوع التكذيب**: ولو كان ذلك مجرد رؤيا لما كانت فيه آية ولا معجزة، ولما استبعده الكفار ولا كذبوه، ولا ارتدَّ به ضعفاء مَنْ أسلم وافتتنوا به؛ كما جاء عن قتادة أنه قال: (ذُكر لنا أنّ ناسًا ارتدوا بعد إسلامهم، حين حدّثهم رسول الله ﷺ بمسيره، أنكروا ذلك وكذبوا به، وقالوا: تحدثنا أنك سرت مسيرة شهرين في ليلة واحدة)(٢)؛ فإنكارهم عليه إنما هو لأنه سار مسيرة الشهرين في ليلة واحدة، ولو كان منامًا لم يُنكر؛ فلم يكن ذلك منهم إلا وقد علموا أن خبره إنما كان عن جسمه وحال يقظته(٣).

قال ابن حزم: «ولو كان ذلك رؤيا منام؛ ما كذّبه في ذلك أحد، كما لا نكذّب نحن كافرًا في رؤيا يذكرها»(٤).

---

(١) تفسير ابن كثير، (٣/ ٣٣).

(٢) تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري، (المتوفى: ٣١٠هـ) تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي - مطبعة المدني - القاهرة، برقم (٢٧٨٣).

(٣) تفسير ابن كثير، (٣/ ٣٣)، وتفسير القاسمي، (٤/ ١٤٦).

(٤) المحلى بالآثار، للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، المسألة (٦٦)، (١/ ٣٦).

٤- **ما حصل في المعراج**: من استفتاح السماء، ولقائه ﷺ الأنبياء فيها، وخبرهم معه، وترحيبهم به، وشأنه في فرض الصلاة ومراجعته مع موسى في ذلك[١].

ثالثًا: من الناحية السمعية:

وأما **من الناحية السمعية**؛ فالآيات السابقة، وتقرير أن العبد اسمٌ لمجموع الروح والجسد، والتعبير بالبصر ونحو ذلك، وما جاء من مفهوم الأحاديث السالفة؛ من شقِّ الصدر، والحمل على البراق، وما جاء من الآثار والأخبار الصحيحة الصريحة بذلك؛ **ومنها**: ما حدّث به عمرو بن دينار أنّه سمع عِكرمة يقول: كان ابن عباس يقول: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: الآية ٦٠] قال: (شَيْءٌ أُرِيَهُ النَّبِيُّ ﷺ فِي الْيَقَظَةِ، رَآهُ بِعَيْنِهِ حِينَ أُسْرِيَ بِهِ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ)[٢]، وفي رواية: (هي رؤيا عين أريَها رسولُ الله ﷺ ليلة أسري به، وليست برؤيا منام)[٣].

فتحصّل من هذا التركيب البديع الذي شهد له العقل والسمع؛ أن هذه الحادثة العظيمة وقعت بالجسد والروح معًا؛ ففيه تقريرٌ لذلك، وتأكيدٌ للرأي القائل به، وإزالةٌ لكثير من الإشكالات الشائعة حولها.

❊ ❊ ❊

---

(١) يُنظر: زاد المعاد في هدي خير العباد، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، المعروف بابن قيم الجوزية، (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة - مكتبة المنار الإسلامية - بيروت - الكويت، الطبعة الرابعة عشرة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦م، (٣/ ٤٠)، وتفسير القاسمي، (٤/ ١٤٦).

(٢) مسند الإمام أحمد، برقم (٣٥٠٠).

(٣) تهذيب الآثار للطبري، برقم (٢٧٧٧).

المبحث الثاني

اصطفاء اللفظ من حيث الهيئة

يتَّصل هذا المبحث بالذي قبله؛ بل قد يُعدّان مبحثًا واحدًا، فبينما يُعنى الأول بالنظر في الكلمة من جهة أصلها، ودلالة لفظها على معناها؛ يَنظر هذا المبحث إلى نفسِ الكلمةِ، من جهة وزنها الصرفيِّ، ومن جهة نوعها وصياغتها، ودلالة ذلك على ما تحمل في أعطافها من المعاني والدلالات، إلى غير ذلك من وجوه التصرُّف في فنون الكلام في ذلك البيان الذي أحكم الله إعجاز نظمه؛ حتى أعجز العرب ببيانهم وأفحمهم بلسانهم؛ فيباغت المتلقي بما لا يتوقعه، ويعدل به عمّا كان يستشرف إلى ما لا يقع منه بِخَلَدٍ، ولا يسبق إلى خاطر؛ فينتقل به سريعًا من الماضي إلى الحاضر، ومن الواقع إلى المستقبل، ويقدم ويؤخر على غير ترقب، وغير ذلك من أسرار العدول، ومناحي التصرف في أفانين القول؛ مما يجعله دائم التوقع لمغايرةٍ في النظم، تتوالد بها المعاني وتتكاثر بها الأغراض(١).

ولعلِّي أشيرُ إلى أنَّ الحاجة ما زالت ماسّة إلى مزيد عنايةٍ بهذا الجانب في الدرس البلاغي؛ للخروج بمُعجم صرفي دلالي للقرآن الكريم، ودراسة عميقة الاستجلاء والاستقصاء، وهذه الدراسة ستفتح بابًا واسعًا لتأمّل كتاب الله ﷻ، ويُهتدى بها إلى كثيرٍ من دفائن المعاني ونفائس البيان، وما تحمل

---

(١) يُنظر: الإعجاز البياني في صيغ الألفاظ، د. محمد الأمين الخضري، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، (ص٣ - ٤).

البيان، وما تحمل في طيّها من بديع الأسرار ودقيق الإشارات(١).

وكثير من آيات العقيدة يتجلّى فيها ذلك الاصطفاء البديع؛ مما يكون له الأثرُ البالغ في تقرير معنى من معاني العقيدة.

ويمكن تلمس ذلك من خلال المعالم الآتية:

أولًا: من خلال الإفراد والتثنية والجمع:

تنوُّع الخطاب بين صيغ الإفراد والتثنية والجمع هو مما ألفته العرب في كلامها؛ للتعبير عن مقاصدها وغاياتها، وجاء القرآن على وَفْق ذلك، فنهض بهذا الجانب وكان فيه تحقيق لمقاصده وغاياته، وأسراره ومكنوناته، يقول ابن فارس: «والعرب تصفُ الجميعَ بصفةِ الواحد؛ كقوله جلّ ثناؤه: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا﴾ [المائدة: الآية ٦] فقال: ﴿جُنُبًا﴾ وهم جماعة، وكذلك قوله جلّ ثناؤه: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ [التحريم: الآية ٤]، ويقولون: (قوم عَدْل ورِضًى)، قال زُهَيْر:

وإن يَشْتَجرْ قوم يَقُلْ سَرَواتهمْ هُمُ بيننا فَهُمُ رِضًى وهم عَدْلُ

وربما وصفوا الواحدَ بلفظ الجميع فيقولون: بُرْمةٌ أشعارٌ، وثوبٌ أُهْدامٌ، وحَبْلٌ أحْذاقٌ»(٢).

---

(١) من أهم الدراسات في هذا الجانب: كتاب الخضري سالف الذكر (الإعجاز البياني في صيغ الألفاظ) وهو من أهم الدراسات التي عُنيت بهذا الجانب، فهي دراسة عميقة مؤصلة، وقد اهتمت بدراسة وتحليل صيغ الإفراد والجمع في القرآن الكريم، وفيها استدراكات على بعض من سبق في هذا المجال. ومن أهم الدراسات: كتاب (أسرار العدول في صيغ الفعل) للدكتور ظافر العمري، وهي دراسة موسّعة لأسرار التغاير والعدول بين الأفعال، نال بها المؤلف درجة الدكتوراه من جامعة أم القرى، بإشراف أ.د. محمد أبو موسى.

(٢) الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، (المتوفى: ٣٩٥هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي =

❐ ومن ذلك: ما ورد في صفة اليد لله ﷻ؛ فقد وردت في القرآن بثلاث صيغ:

وردت **بصيغة الإفراد**؛ كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: الآية ٧٣] ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: الآية ١٠]، ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: الآية ١].

ووردت أيضًا **بصيغة التثنية**؛ في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: الآية ٦٤]، ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [ص: الآية ٧٥]؟!

وكذلك وردت **بصيغة الجمع**، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [يس: الآية ٧١].

❐ **ولأن هذه المسألة متعلقةٌ بالصفات**؛ فإنه يحسن إيراد بعض القواعد المهمة في هذا الباب، التي نصّ عليها العلماء واستفاضت عنهم؛ لتكوّن إطارًا نظريًّا لجملة مسائله؛ **فقد دلّ القرآن العظيم على أن مبحث الصفات يرتكز على ثلاثة أسس:**

الأساس الأول: تنزيهُ الله ﷻ عن أن يُشبِه شيء من صفات المخلوقين شيئًا من صفاته تعالى، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: الآية ١١]، ف ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾: تنزيه بلا تعطيل، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾: إيمان بلا تمثيل؛ فيجب من أول الآية وهو: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؛ التنزيه الكامل، الذي ليس فيه تعطيل، ويلزم من قوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾: إثبات جميع الصفات بلا تمثيل؛ فأول الآية تنزيه،

= القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٧٧م، (ص٨٧). والبيت في ديوان زهير، (ص٨٦).

وآخرها إثبات وإيمان.

الأساس الثاني: الإيمانُ بما سمّى ووصفَ اللهُ به نفسَه وبما سمّاه ووصفَه به رسولُه ﷺ على الوجهِ اللائق بجلالِ الله وعظمته، كما في آيةِ الكرسيِّ، وأواخر «سورة الحشر»، وغيرهما.

الأساس الثالث: قَطْعُ الطّمعِ عن إدراك حقيقة كيفيّةِ الصفاتِ مع إثباتها على الوجه اللائق به ﷻ؛ لأنّ إدراكَ المخلوقِ لذلك مستحيل، كما في قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴿١١٠﴾﴾ [طه: الآية ١١٠].

فقوله: ﴿يُحِيطُونَ﴾ فعل مضارع، والفعل الصناعي الذي يُسمى بالفعل المضارع وفعل الأمر والفعل الماضي؛ ينحلّ عند النحويين عن (مصدر، وزمن)، وقد حرّر علماء البلاغة في بحث الاستعارة التبعية أنّه ينحلّ عن (مصدر، وزمن، ونسبة)؛ فالمصدر كامنٌ في مفهومه إجماعًا؛ ﴿يُحِيطُونَ﴾ تكمن في مفهومها (الإحاطة)؛ فيتسلط النفيُ على المصدر الكامن في الفعل، ويكون معه كالنكرة المبنية على الفتح؛ فيصير المعنى: لا إحاطة للعلم البشري بربّ السموات والأرض؛ فينفي جنس أنواع الإحاطة عن كيفيتها؛ فالإحاطة المسندة للعلم؛ منفية عن ربّ العالمين[(١)].

ومن عمل بالتنزيه الذي في ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ والإيمان الذي في قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، وقَطَع النّظَرَ عن إدراك الكُنه والكيفية

---

(١) يُنظر: (منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات) و(الأسماء والصفات نقلًا وعقلًا) كلاهما للشيخ محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة الخامسة، العدد الرابع، ربيع الآخر ١٣٩٣هـ، مايو ١٩٧٣م.

المنصوص عليها في قوله: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ۝١١٠﴾ [طه: الآية ١١٠] فقد آمن بالصفات إيمانًا تامًّا.

■ **وأهل السنة يؤمنون بالصفات من غير تحريف ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تكييف**[(١)] كما قال مالك بن أنس: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[(٢)].

وهذه المسألة ومثيلاتها أُدخلت في الدرس البلاغي في مباحث المجاز، وبسببها حدثت ضجة كبرى وذاعت وشاعت في القديم والحديث حول وجود المجاز في القرآن وعدم وجوده؛ بل حازت جُلَّ اهتمام وانشغال الأمة وعلمائها طوال هذه الحِقَب الطويلة والدهور المديدة[(٣)]، ولا يكاد يخلو من

---

(١) **التحريف**: تغيير النص لفظًا أو معنى (لفظي ومعنوي)، وصرفه عن معناه الظاهر إلى معنى لا يدل عليه اللفظ إلا باحتمال مرجوح؛ فكل تحريف تعطيل، وليس كل تعطيل تحريفًا.
التمثيل: إثبات المثل للشيء؛ مشابهًا له من كل الوجوه، أما التشبيه فلا يلزم من التمثيل؛ فالاشتراك في أصل الصفة لا يلزم منه التماثل من كل وجه؛ فالبصر: هو إدراك المبصرات، والسمع: إدراك المسموعات، والحياة والوجود ونحو ذلك، وجميعها له معنى معلوم وأصل معروف؛ لكن لا يلزم منه التماثل والتطابق بين الخالق والمخلوق؛ بل ذلك منتفٍ تمامًا؛ إلا إن أريد بالتشبيه معنى التمثيل؛ فحينها يأخذ حكمه.
التعطيل: عدم إثبات الصفات، أو إثبات بعضها ونفي الباقي (كلّي وجزئي).
التكييف: بيان كُنْه الصفات، أي: الهيئة التي تكون عليها، والكيفية ثابتة لله؛ لكنها مجهولة بالنسبة لنا، فنفوض أمرها إلى الله ﷻ؛ بخلاف المعنى فهو معلوم لنا، فلا نفوضه؛ لكن على ما يليق بالله ﷻ؛ «فالعلم بكيفية الصفة مستلزمة للعلم بكيفية الموصوف؛ فكيف يمكن أن تُعلم كيفيةُ صفةٍ لموصوف لم تُعلم كيفيته». مجموع الفتاوى، (٥/ ١١٤).

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي، برقم، (٨٦٧)، وخرّج أيضًا بنحوه عن ربيعة الرأي شيخ الإمام مالك، وسيأتي مزيد توضيح له في مبحث الاستواء من هذا الفصل. وينظر: العقيدة التدمرية مع شرحها لابن عثيمين، (ص٢٨٣).

(٣) موقف السلف من المجاز، د. محمد محمد عبد العليم دسوقي، دار اليسر - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، (ص١٤).

مباحثتها كتابٌ في العقيدة ولا في البلاغة، وهي في كتب الاعتقاد أصلٌ في مباحث الأسماء والصفات، وفي الدرس البلاغي من ضمن مباحث علم البيان بحسب تصنيف الدارسين.

لكنّي أرى أن فقه التركيب ودلالاتِه هو ما تحتاجه هذه المسألة ومثيلاتها، حتى وإن صُنفت في مسائل البيان وأدخلت في المجاز بسبب خدمة المعتقد من قِبل علماء البلاغة من المعتزلة ونحوهم، ولو أعطي التركيب حقَّه من النظر لما كان للتصوير في هذه الآيات مدخل. كما يظهر الإعراض عن النظر التركيبي في آيات الصفات، مع أن النظر في التصوير البيانيّ يحتّم النظر في التركيب؛ فالتصوير جزءٌ من التركيب لا ينفكّ عنه بحال؛ وهو كُنْه نظرية النظم عند عبد القاهر؛ حيث يرى أن قِوَام الصورة هو النظم[1]، ولئن جرى الفصل بينهما في عرف الدارسين؛ لغرض البحث والتعليم ونحوهما؛ إلا أنه لا يمكن الفصل بينهما عند التطبيق.

يقول محمد شادي: «ولا مفرّ من اعتبار هذا التنوع عند الدرس النظري (التعليمي والبحثي) على أن يوضع في الاعتبار جمع ما تفرق من معطيات البيان والمعاني والبديع عند التطبيق، وعند مواجهة النصوص لفهمها وتحليلها وتذوقها ونقدها؛ فلا يليق بناقد يتناول نصوصًا ما أن يشبع الحديث عما فيها من تصوير، دون أن يربط ذلك ببناء الصورة ونظمها؛ لأن كثيرًا من مزايا الصورة مرتبطٌ بكيفية بنائها»[2]، وقد أشار أبو موسى إلى ذلك المعنى أو قريبًا منه بقوله: «دراسة الصياغة ودلالات التراكيب، ينبغي

---

(١) دلائل الإعجاز، (ص٥٥، ٢٨٤).

(٢) علوم البلاغة وتجلي القيمة الوظيفية في قصص العرب، د. محمد إبراهيم شادي، دار اليقين - مصر - المنصورة، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، (ص٣).

أن تكون مقدّمة لدراسة كل صورة من صور البيان؛ لأنها هي الخطوط التي تتكوَّن منها هذه الصور»(١).

فلو أعطيت آيات الصفات حقها من النظر التركيبي لوُجِد أن هذه الآية ومثيلاتها لا تَمُتّ إلى المجاز بصلة، وأن التركيب لا يسمح بذلك، وأن بناءها على الحقيقة لا على المجاز الذي لم تتحقق مقتضياته ولم تتوافر شرائطه.

وعلى كثرة دوران هذه المسألة العقدية ومثيلاتها في كتب البلاغيين؛ إلا أنني أرى الأمر ما زال بحاجة إلى مزيد تحقيق وعناية، ودراسة وافية، وتقييمٍ منصف أمين، للخروج بصورة تجمع بين أصول القضية وتفريعاتها، وأحوالها ومآلاتها(٢).

---

(١) التصوير البياني، محمد أبو موسى، (ص٧٠).

(٢) **من الكتب التي عُنيت بمسألة المجاز في الصفات:** كتاب الدكتور عبد العظيم المطعني (المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين مجوزيه ومانعيه)، تتبع فيه استدلالات وآراء اللغويين والنحاة والأدباء والنقاد والإعجازيين والبلاغيين والمفسرين والمحدثين والفقهاء، وأشار إلى أن منشأ الخلاف يكمن في البحث في الأسماء والصفات؛ وذكر أنه وردت في القرآن نصوص يوهم ظواهرها المشابهة بالحوادث؛ مثل إثبات اليد لله سبحانه والوجه والمعية والقرب، والمجيء والاستواء، وكذلك في الحديث وردت نسبة القدم والإصبع والصورة والنزول والضحك والكفّ، مع أن في القرآن نصًّا عاصمًا من التشبيه وهو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: الآية ١١]، وأشار إلى أن المجاز في القرآن موجود، ولكن يحظر إعماله إذا أدّى إلى محظور، وهو التعطيل الذي يحتج به منكرو المجاز كثيرًا، وذكر أن هذا تقييد للمجاز وليس إبطالًا له جملة وتفصيلًا. (١/ز).

وممن كتب في ذلك أيضًا: الدكتور علي العماري في رسالة موجزة سمّاها (الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم) ناقش فيها حجج المنكرين للمجاز، وأكّد في (ص١٦) أنه من الممكن أن يُعتقد مذهب السلف في الأسماء والصفات دون أن ننكر المجاز، وأن كثيرًا من المثبتين للمجاز يدينون بمذهب السلف في إثبات الأسماء والصفات. =

وبالنظر إلى هذه الآيات الواردة في إثبات صفة اليد: نلحظ اختلاف الصيغ في ورود صفة اليد، وصفة اليد من الصفات الذاتية الخبرية لله ﷻ، وقد استشكل النفاة ومتكلمة الصفاتية اختلافَ صيغ الورود، وتوهموا إشكالًا في ظاهرها؛ لذا قالوا بتأويلها بمعنى النعمة أو القدرة أو الإحسان؛ لأن اليد في اللغة تأتي حقيقة، وتأتي مجازًا بالمعاني المتقدمة؛ فيقال في النعمة والإحسان: (لفلان عندي يد) و(لولا يد له عندي)، وفي القدرة: (هذه البلدة في يد السلطان) ونحو ذلك، حملًا لها على المجاز المرسل لعلاقة السببية[(١)]؛ ومن ثَمّ حملوها على ذلك في حق الله تعالى، يقول ابن جماعة: «نقول لهؤلاء - يعني المثبتة أهل الحديث والأثر: ماذا تقولون في

= وممن كتب أيضًا: الدكتور محمد محمد عبد العليم دسوقي، في بحث له بعنوان (موقف السلف من المجاز في الصفات) وهو رد علمي على آراء البلاغيين من خلال كتابات سعد الدين التفتازاني، انتهى فيه إلى أن القول الوسط المعتدل هو أن اللغة والقرآن يشتملان على الحقائق والمجازات معًا، يُنظر في ذلك بحسب الوضع والمقتضى، وأن القول بأن ابن تيمية أو غيره من أئمة الإسلام أبطلوا المجاز قول فيه نظر، وأن الدكتور المطعني قد توصل إلى ذلك، ولكن لا مدخل للمجاز في آيات الصفات، وانتهى إلى تقرير مخالفة السعد ومن شايعه للقواعد البلاغية وخرق إجماع البلاغيين في اشتراط القرائن في سبيل صرف صفات الأفعال والصفات الخبرية، وإلى أن القول بالمجاز في الصفات يستلزم أمورًا خطيرة منها: أن الله تعالى كلّف عباده ألا يفهموا من تلك الألفاظ الحقائق المعبرة عن ذاته وأسمائه وأفعاله، وأنه - تعالى وتقدّس - أنزل من الألفاظ ما يُضل ظاهره، وأن ذلك يستلزم الغموض والتناقض والإيهام في كتاب الله، وأن وصف الله القرآن بالعربية والبيان غير متحقق، وأن أفضل الأمة وخير قرونها ومن تبعهم بإحسان قد أمسكوا عن قول الحق في هذا النبأ العظيم، والوقوع في رميهم بالتفويض ونحوه، إضافة إلى ما في ذلك من مخالفة النصوص الصحيحة والعبارات الصريحة الدالة على مراد الله من معاني صفاته.

(١) الإيضاح في علوم البلاغة، لجلال الدين أبي عبد الله محمد بن سعد الدين بن عمر القزويني، (المتوفى: ٧٣٩)، دار إحياء العلوم - بيروت، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، (ص٢٥٤).

قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: الآية ١٠] بإفراد اليد، مع قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: الآية ٧٥] بتثنيتها، ومع قوله: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾ [الذاريات: الآية ٤٧](١) بجمعها؛ فإذا كنتم تُعْملون النصوص على ظواهرها حقيقة؛ فأخبرونا: أَلَهُ يدٌ واحدة بناء على الآية الأولى؟ أم له يدانِ اثنتان بناء على الآية الثانية؟ أم له أيدٍ كثيرة، أكثر من ثنتين؛ بناء على الآية الثالثة؟»(٢).

وعند التحقيق يظهر أنّ الإشكال لا يكمن في اختلاف صيغ الورود، وإلا لزمهم إثباتُ كثير من الصفات الخبرية التي لم تختلف صيغ ورودها؛ كصفة الوجه على سبيل المثال، لا سيما أن فيهم رجالَ البلاغة والفصاحة، العارفين بمرامي الكلام ومقاصده؛ ولكنّ الإشكالَ الحقيقيّ يكمن في أمرٍ واحد، وهو اعتقاد وجوب تأويل هذه النصوص قبل الاستدلال بها؛ لأن ظاهرها عند عامّة المتكلمين غير مراد؛ كون ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، واعتقاد ذلك من الكفر بالله؛ ولذا قال الصاوي: «إنّ العلماء قالوا: الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر»(٣).

---

(١) هذه الآية ليست محلّ إشكالٍ أصلًا؛ فإن (أيدٍ) هنا مصدر للفعل آد، بمعنى: قوي، وليس جمعًا لليد، وسيأتي توضيح ذلك.

(٢) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، لبدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الشافعي الأشعري، (المتوفى: ٧٣٣هـ)، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م، (ص٧).

(٣) حاشية الصاوي على الجلالين، أحمد بن محمد الصاوي المالكي الخلوتي، (المتوفى: ١٢٤١هـ) دار الحديث - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٨ - ١٩٩٨م، (٣/ ٩)، قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في رده عليه: «وقول الصاوي في كلامه المذكور في سورة آل عمران: إن العلماء قالوا: (إن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر)، قول باطل لا يشك في بطلانه مَنْ عنده أدنى معرفة، ومن هم العلماء الذين قالوا: إن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر؟ سموهم لنا، وبينوا لنا من هم؟ والحق الذي لا شك فيه أن هذا القول لا يقوله عالم ولا متعلم؛ لأن ظواهر الكتاب والسنة هي نور الله الذي أنزله =

قال ابن تيمية: «القاعدة الثالثة: إذا قال القائل: ظاهرُ النصوص مراد، أو ظاهرها ليس بمراد؛ فإنه يقال: لفظُ الظاهر فيه إجمال واشتراك؛ فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم؛ فلا ريب أن هذا غير مراد؛ ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يُسمّون هذا ظاهرها، ولا يرتضون أن يكون ظاهرُ القرآن والحديث كفرًا وباطلًا، والله ﷻ أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر أو ضلال، والذين يجعلون ظاهرها ذلك، يغلطون من وجهين: تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجًا إلى تأويل يخالف الظاهر ولا يكون كذلك، وتارة يردّون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ؛ لاعتقادهم أنه باطل...»[١].

والمراد بظاهر الكلام: المعنى الذي يتبادر ويسبق إلى الأفهام السليمة العارفة بلغة الخطاب، أو المعنى الراجح من الكلام[٢]، **ويُراعى في معرفة**

= على رسوله ﷺ؛ ليستضاء به في أرضه، وتقام به حدوده، وتنفذ به أوامره، وينصف به بين عباده في أرضه، والنصوص القطعية التي لا احتمال فيها قليلة جدًّا، لا يكاد يوجد منها إلا أمثلة قليلة جدًّا؛ كقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: الآية ١٩٦]، والغالب الذي هو الأكثر؛ هو كون نصوص الكتاب والسنة ظواهرَ، وقد أجمع المسلمون على أن العمل بالظاهر واجب، حتى يرد دليل شرعي صارف عنه، إلى المحتمل المرجوح، وعلى هذا كل من تكلم في الأصول». تفسير الشنقيطي، ٧/ ٢٧٠).

(١) الرسالة التدمرية، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المطبعة السلفية القاهرة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، (ص٤٧). وقد أضاف طائفةً ثالثة، وهم بعض المعاصرين منهم، الذين يرون أن ما تأوّلوه هو الظاهر، بقرينة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: الآية ١١] واستحالة التشبيه العقلية، ويرون أن هذا هو الظاهر، وأنه فهم السلف، ولا هو بالظاهر لغةً ولا شرعًا، ولا هو بفهم السلف.

(٢) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، (١/ ٣٩٦).

الظاهر أربعة أمور:

١- دلالة اللفظ. ٢- دلالة السياق. ٣- حال المتكلم. ٤- سائر القرائن المحتفَّة بالخطاب[١].

فالإشكال يكمن - حينئذٍ - في الاعتقاد قبل الاستدلال، ومن ثَمّ ينتجُ تأويلُ النصوص واستشكالُها.

❐ وعند التأمُّل في نصوص المبحث نجد أنه لا إشكال فيها؛ بل هي من أوضح الأدلة على إثبات هذه الصفة، وعلى بلاغة القرآن وبديع تصريف القول فيه، لمن تأمَّل ذلك، **والتوفيق بين هذه الوجوه أن يقال:**

أما المفرد: فهو مفرد مضاف إلى معرفة؛ وهو تركيب يفيد العموم[٢]؛ فيشمل كل ما ثبت لله من يد، ولا يعني أنه ليس لله إلا يدٌ واحدة؛ فهي دالة على أصل الصفة، لا على العدد، وهو كقوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: الآية ٣٤]، فأفرد النعمة وعبّر معها بالإحصاء، والإحصاء يُعبّر به عن النعم الكثيرة، وجاءت مجموعة في قوله تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: الآية ٢٠][٣].

(١) بدائع الفوائد، (٤/٩). وينظر: التوضيحات الأثرية، (ص٢٠٢ - ٢٠٣).

(٢) ينظر في هذه القاعدة: الكليّات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، (المتوفى: ١٠٩٤)، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، (١/١٤٣)، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، (١/٣٠٤).

(٣) ومثل ذلك يقال في إثبات صفة العينين لله، كما يليق به تعالى، فقد جاءت مفردة في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: الآية ٣٩]، وجاءت بصيغ الجمع في قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: الآية ١٤]، والمفرد والجمع لا يدلان على العدد، وإن دلّا على أصل الصفة، =

وأما التثنية: فهي دالة على الحقيقة والعدد، من وجوه كثيرة، ستأتي في بيان النواحي التركيبية.

وأما الجمع فعلى وجهين: إمّا أن يكون للتعظيم، وهو دالٌّ على أصل الصفة، لا على حقيقة العدد؛ وحينئذ لا ينافي التثنية، كما قال الله: ﴿إِنَّا﴾، ﴿نَحْنُ﴾، ﴿قُلْنَا﴾، ولا ينافي هذا وحدانيته ﷻ.

وإما أن يكون على مذهب بعض العلماء؛ بأن أقل الجمع اثنان[1]؛ فإذا حُمل الجمع على أقلّه فلا معارضة بينه وبين التثنية أصلًا[2]، وقد قال الله تعالى في قصة موسى وهارون: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: الآية ١٥]، وقال عن داود وسليمان: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء: الآية ٧٨]، وقال عن زوجتَي النبي ﷺ: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: الآية ٤].

❐ **ويمكن - إضافة إلى ما سلف - ردُّ القول بتأويل هذه الصفة، وتقريرُها من الناحية التركيبية، والناحية السمعية.**

= ولكن تؤخذ التثنية بالمعنى من قوله ﷺ في الحديث عن الدجال كما في صحيح مسلم (٢٩٤٤): **«إنّ ربكم ليس بأعور»**. ينظر: شرح فتح رب البرية بتلخيص الحموية، للعلامة محمد بن صالح العثيمين، (المتوفى: ١٤٢١هـ)، مؤسسة الشيخ ابن عثيمين، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ (ص٢٨٧) فما بعدها.

(١) وهو مروي عن زيد بن ثابت وجمع من الصحابة ﷺ، وبعض التابعين، وأخذ به جمهور الظاهرية، وجماعة من أصحاب الإمام مالك، وحكاه بعضهم مذهبًا للإمام مالك. يُنظر: المستصفى للغزالي، (١/ ٣٤٢)، والمحصول للرازي، (٢/ ٦٠٦)، والإحكام لابن حزم، (٤/ ٣٩١).

(٢) شرح لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، للشيخ محمد بن صالح العثيمين، (المتوفى: ١٤٢١هـ)، تحقيق أشرف عبد المقصود، طبعة أضواء السلف - الطبعة الثالثة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، (ص٥٠)، وشرح فتح رب البرية، (ص٣٠٠) و(ص٥٩٦).

أولًا: من الناحية التركيبية:

■ **أولًا: أن الأصل في الكلام هو الحقيقة**، وقد نقل الرازي إجماع العلماء على ذلك، وناقش حجج المخالفين وأجاب عليها من وجوه كثيرة، منها الإجماع[(١)]، كما أن الأصل في الكلام - على الصحيح - أنه يُحمل على ظاهره[(٢)]، وأفصح الكلام وأظهره هو القرآن الكريم ثم السنة المطهرة، قال أبو الحسن الأشعري: «والقرآن على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا لحجة، وإلا فهو على ظاهره»[(٣)]، وقال السّمعاني: «وقد كان الصحابة يتعلقون في تفاصيل الشرعِ بظواهرِ الكتاب والسنة»[(٤)].

والظاهر هو الأصل الذي يُفهم من التركيب؛ قال ابن عاشور: «فطرائق المفسرين للقرآن ثلاث: إما الاقتصار على الظاهر من المعنى الأصلي للتركيب، مع بيانه وإيضاحه؛ وهذا هو الأصل. وإما استنباط معانٍ من وراء

---

(١) ينظر: المحصول في علم الأصول، لمحمد بن عمر بن الحسين الرازي، (المتوفى: ٦٠٦هـ)، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ، (١/ ٤٧٤ - ٤٧٥)، وينظر: الأشباه والنظائر، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي، (المتوفى: ٩١١هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، (١/ ١١٣)، وحاشية د. محمد عبد المنعم خفاجي على الإيضاح، المكتبة الأزهرية للتراث: القاهرة، الطبعة الثالثة: ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، (٣/ ١٤١).

(٢) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي أبي عبد الله المعروف بابن قيم الجوزية، (المتوفى: ٧٥١هـ)، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م، (٣/ ١٣٤).

(٣) الإبانة للأشعري، (ص٦٨).

(٤) قواطع الأدلة، لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني الحنفي ثم الشافعي، (المتوفى: ٤٨٩هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٩م، (١/ ٤١٠).

الظاهر، تقتضيها دلالة اللفظ أو المقام، ولا يجافيها الاستعمال ولا مقصد القرآن؛ وتلك هي مستتبعات التراكيب، وهي من خصائص اللغة العربية المبحوث فيها في علم البلاغة؛ ككون التأكيد يدل على إنكار المخاطَب أو تردده، وكفحوى الخطاب، ودلالة الإشارة، واحتمال المجاز مع الحقيقة. وإمّا أن يجلب المسائل ويبسطها؛ لمناسبة بينها وبين المعنى، أو لأن زيادة فهم المعنى متوقفة عليها، أو للتوفيق بين المعنى القرآني وبين بعض العلوم، مما له تعلق بمقصد من مقاصد التشريع؛ لزيادة تنبيه إليه، أو لردّ مطاعنَ من يزعم أنه ينافيه، لا على أنها مما هو مراد الله من تلك الآية بل لقصد التوسُّع»[١].

وبناء على ذلك: فإن الأصل في الكلام هو الحمل على المعنى الأصلي الظاهر للألفاظ والتراكيب، وادّعاء المجاز في أي لفظ كان يستلزم إقامة القرينة المانعة، والدليل الصارف له عن الحقيقة؛ فالقائل بالحقيقة معه الأصل والظاهر، ومخالفه مخالفٌ لهما جميعًا؛ فالأصل في (البحر) و(الأسد) و(اليد) وغيرها: أنها حقائقُ ما لم ينصب المتكلم قرينة صارفةً لهذا الأصل[٢]، واشتراط القرينة أمر معلوم في الدرس البلاغي[٣]، والقرينة عند البلاغيين: إما لفظية وإما معنوية، وهي عندهم - أيضًا - إما مانعة من إرادة المعنى الأصلي، وإما معينة على فهم المعنى المراد، وإما

(١) تفسير ابن عاشور، (١/ ٢٠).

(٢) ينظر: الإبانة للأشعري، (ص٣٩)، والكليّات للكفوي، (١/ ١٣٩)، وموقف السلف من المجاز، د. دسوقي، (ص٣٦).

(٣) ينظر على سبيل المثال: مختصر المعاني، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، (المتوفى: ٧٩١هـ)، تحقيق: ماهر عثمان، دار تحقيق الكتاب - لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٨هـ، (ص٢٥٩)، بغية الإيضاح، (٣/ ١٢٦).

هما معًا[١]، وأمر القرينة في مجال الغيبيات أهمُّ وأشدُّ؛ **فالقاعدة المقررة عند أهل السنة**: أنه في نصوص الغيبيات؛ في الصفات أو فيما يكون يوم القيامة، أو في الملائكة، أو في غير ذلك من المغيّبات أنه لا تأويل فيها؛ وإنما يؤخذ بالظاهر، وهو تارة يكون ظاهرًا من جهة اللفظ، وتارة يكون ظاهرًا من جهة التركيب[٢]، ولو ترك المتأوّلون هذه الألفاظ تجري على دلائلها الكليّة، وأحكامها العامة، وظواهرها المفهومة منها، وحقائقها الموضوعة لها: لأفادتهم اليقينَ، وجزموا بمراد المتكلم بها، ولانحسمت بذلك موادُّ أكثر التحريفات والتأويلات الباطلة[٣].

والراصد لكثير من المخالفات العقدية يلحظ أن من أهم أسبابها هو الاعتماد على القرينة العقلية، والتعليل باستحالة الأمر عقلًا، والعقل البشري له حدود لا يتجاوزها، ونهايات لا يتعداها، وقد كلف الله الإنسان بما يتلاءم مع قدراته؛ فليس للإنسان أن يتجاوز حدوده، فيحكم على أمور غيبية استأثر الله بِكُنْهِهَا[٤].

■ ثانيًا: **إضافةً إلى رعاية الأصل**؛ فإن القرائنَ كلَّها دالّةٌ على أن الكلام على حقيقته، **ومن تلك القرائن**:

١- **تنوّع الاستعمال المانع من حملها على غير الحقيقة**، يظهر ذلك من خلال اطِّراد ألفاظها في نصوص الوحي؛ كقوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: الآية ٧٥]، وقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ

---

(١) المدخل إلى بلاغة أهل السنة، (ص١٤٥).
(٢) الأجوبة والبحوث والمدارسات المشتملة عليها الدروس العلمية، (١/ ٣٨٤).
(٣) الصواعق المرسلة، (٢/ ٧١٠).
(٤) المدخل إلى بلاغة أهل السنة، (ص١٤٩).

ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزمر: الآية ٦٧]، وقوله ﷺ في حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما: «**إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ** عز وجل **وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا**»[(١)]، وقوله ﷺ في حديث أبي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه: «**إِنَّ يَمِينَ اللَّهِ مَلْأَى لَا يَغِيضُهَا نَفَقَةٌ سَحَّاءُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْفَقَ مُنْذُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فَإِنَّهُ لَمْ يَنْقُصْ مَا فِي يَمِينِهِ وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ وَبِيَدِهِ الْأُخْرَى الْفَيْضُ أَوِ الْقَبْضُ يَرْفَعُ وَيَخْفِضُ**»[(٢)].

قال ابن حجر معلقًا على قوله: «**يمين الله**» في حديث أبي هريرة: «ويُتعقّب بها على من فسّر اليد هنا بالنعمة، وأبعدُ منه من فسّرها بالخزائن وقال: أطلق اليد على الخزائن لتصرفها فيها»[(٣)].

فلو كانت اليد مجازًا لم يستعمل منه لفظ (اليمين) (بيمينه) (ما في يمينه) (يمين الرحمن) (كلتا يديه يمين)، (بيده الأخرى)[(٤)].

٢- **تحقيق النبي ﷺ لهذه الصفة**، في قوله في حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه: «**يَقْبِضُ اللَّهُ الْأَرْضَ وَيَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ أَيْنَ مُلُوكُ الْأَرْضِ؟**»[(٥)]، وأخبر ابن عمر رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ لمّا أخبرهم بذلك؛ جعل يقبض أصابعه ويبسطها[(٦)]، وهذا منه ﷺ تحقيق للصفة لا تشبيه لها[(٧)].

---

(١) أخرجه مسلم، برقم (١٨٢٧)، وأحمد في المسند، برقم (٦٤٩٢).

(٢) متفق عليه: البخاري، برقم (٧٤١٩)، ومسلم، برقم (٩٩٣)، (٢٣٥٦).

(٣) فتح الباري، (١٣/ ٣٩٥)، وفي هذا ردّ من الحافظ على المأولة، وفيه أن نسبته إليهم ليست على إطلاقها.

(٤) وينظر: الصواعق المرسلة، (١/ ٢٧٦).

(٥) متفق عليه: البخاري، برقم (٦٥١٩)، (٧٣٨٢)، ومسلم، برقم (٢٧٨٧)، (٢٧٨٨).

(٦) أخرجه مسلم، برقم (٢٧٨٨).

(٧) الصواعق المرسلة، (١/ ٢٨٤).

٣- اقتران اليد بألفاظٍ تصيّرها بمجموعها حقيقةً؛ مثل: الطي، والقبض، والكتابة باليد؛ بخلاف اليد المجازية؛ فإنها إن أريدت لم تقترن بها ما يدل على الحقيقة؛ كقولهم: (له عندي يد)، أو (أنا تحت يده)، ونحو ذلك، أما إذا قيل: (قبض بيده) أو (أمسك بيده) أو (قبض بإحدى يديه كذا وبالأخرى كذا)، أو (كتب بيده أو بيمينه)، ونحو ذلك؛ فهذا لا يكون إلا حقيقة[١]، ويُلاحظ أنه لا يتجاوز في يد النعمة لفظ اليد؛ بخلاف اليد الحقيقية.

ولذا أخذ عبد القاهر على اللغويين وأصحاب المعاني تعجّلهم بإطلاق القول في اليد بأنها بمعنى القدرة؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾ [الزُّمَر: الآية ٦٧]، وأكّد أنه لا يستجيز أن يجعل القبضة واليمين اسمًا للقدرة بناء على اللفظة المجرّدة؛ فلا يصح أن يقال: (هو عظيم اليمين)؛ بمعنى: عظيم القدرة، ولا (عرفت يمينك على هذا)، بمعنى: عرفت قدرتك[٢]؛ لكنّ عبد القاهر يصير إلى التأويل من وجه آخر؛ فهو يرى أنّ الله يخلق في السموات صفة الطي؛ حتى تُرى كالكتاب المطويّ بيمين الواحد من الخلق، وأن القدرة ناتجة بمحصول المعنى وبالتمثيل في جملة التركيب، والألفاظُ على حقائقها، «وتفسيره للآية على التمثيل يهدف إلى نفي أن يكون المعنى المقصود مستمدًّا من كلمة مفردة (القبضة) أو (اليمين) لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز فيها، ولكن جملة الكلام مثَل»[٣].

---

(١) موقف السلف من المجاز في آيات الصفات، (ص٤١).

(٢) أسرار البلاغة، للإمام عبد القاهر الجرجاني، (المتوفى: ٤٧١هـ)، تحقيق: محمود شاكر، الناشر: مطبعة المدني بالقاهرة، ودار المدني بجدة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩١م، (ص٣٥٨ - ٣٥٩).

(٣) شرح أسرار البلاغة، د. محمد إبراهيم شادي، دار اليقين للنشر والتوزيع - المنصورة، =

وكلام عبد القاهر وإن كان أقربَ صحة واتجاهًا؛ من حيث الحملُ على المعنى الأصلي للألفاظ، وكذلك من حيث إن مفهوم المتكلم قد يُفهم بمجموع تركيب الكلام وجملته؛ إلا أن تأويله في جملة التركيب ليس على إطلاقه؛ فهو قد يصح في بعض المواضع مع إثبات أصل الصفة - كما سيأتي - وهذا هو الذي يسمى عند الأصوليين بالدلالة الحملية للكلام، وهو في غاية الأهمية للناظر في باب الأسماء والصفات؛ لأن من ادّعوا على السلف أنّهم أوّلوا في باب الأسماء والصفات احتجوا ببعض كلامهم في هذا الأمر، وهم إنما أرادوا دلالة التركيب، ومعلوم أن الكلام إذا دل بتركيبه فإنه لا يكون نفيًا بما دلت عليه أفراده(١)، وهو إن صح في جملة التركيب في نحو قوله تعالى: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: الآية ٦٤]، أو على فهم بعض السلف في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: الآية ٤٢](٢)، لم يصحّ في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: الآية ٧٥]؛ فتأويل الأخير يعد صرفًا لظاهر اللفظ والتركيب بلا قرينة؛ بل القرائن دالّة على الحقيقة، مؤكدة لها.

٤- أن يد القدرة والنعمة لا يعرف استعمالها إلا في حق من له يدٌ حقيقية، إذا أضيفت للحي؛ فتكون حقيقة أو مستلزمة للحقيقة؛ ولذا لا يقال: يد

= الطبعة الأولى١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، (ص٧٢٢)، وينظر: نفسه، (ص١٠٩ - ١١١).

(١) شرح الفتوى الحموية لابن تيمية، للشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، ضمن مجموعته العقدية، تحقيق: عادل محمد رفاعي، دار الحجاز - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ، المجلد ٧، (ص١٠٠).

(٢) هذه هي الآية الوحيدة التي اختلف فيها السلف، هل هي من آيات الصفات أو ليست منها؛ بناء على النظر إلى دلالة اللفظة ودلالة التركيب؛ فدلالة اللفظة تجعلها من آيات الصفات، ودلالة التركيب تخرجها من آيات الصفات؛ إلا أنه جاء في الحديث بعض الألفاظ التي تدل على أنها من الصفات؛ لكن باللفظ والحديث لا بجملة التركيب. ينظر: تفسير ابن كثير، (٤/٤٠٨)، وشرح الفتوى الحموية لصالح آل الشيخ، (ص١٠٢).

الهواء، ولا يد الماء[١]، وتبدو نكتة إضافتها إلى الحي - كما هو مطرد في لغة العرب - في أن الأعمال والأخذ والعطاء والتصرف، لما كان باليد وهي التي تباشره؛ عبروا بها عن الغاية الحاصلة بها، وهذا يستلزم ثبوت أصل اليد حتى يصح استعمالها في إرادة أثرها من القوة والنعمة والإعطاء، ومراعاة الاستناد والعلاقة بين اليد والنعمة، وأن الأولى سبب للثانية[٢]؛ فإذا انتفت حقيقة اليد امتنع استعمالها فيها فيما يكون باليد؛ فثبوت هذا الاستعمال المجازي من أدل الأشياء على ثبوت الحقيقة؛ فلا يستقيم أن يقال: إن معنى قول اليهود: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌ﴾؛ أي: قوة الله مغلولة أو نعمة الله مغلولة[٣]؛ ولذا كان الجواب عليها بالتثنية المثبتة للحقيقة: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾، بعد الدعاء عليهم بقوله: ﴿غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ﴾ وهو دعاء عليهم بغلّ اليد المتضمن للجبن والبخل، وذلك لا ينفي ثبوت أيديهم حقيقة[٤]؛ بل لا يمنع أن يكون أراد الأيدي حقيقة؛ كما هو شأن الكناية، قال البيضاوي: «دعاءٌ عليهم بالبخل والنكد، أو بالفقر والمسكنة، أو بغلّ الأيدي حقيقة؛ يُغلون أسارى في الدنيا، ومسحوبين إلى النار في الآخرة؛ فتكون المطابقة من حيث اللفظ وملاحظة الأصل»[٥].

---

(١) الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، (المتوفى: ٧٢٨هـ)، مكتبة أنصار السنة المحمدية، الطبعة الثالثة ١٣٦٥هـ، (ص٦٠).

(٢) يُنظر: أسرار البلاغة مع شرحه، (ص ٧١٥).

(٣) فتح رب البرية، (ص٢٦٨).

(٤) مختصر الصواعق المرسلة، الإمام محمد بن عبد الوهاب التميمي النجدي، (المتوفى: ١٢٠٦هـ)، تحقيق: د. دغش بن شبيب العجمي، مكتبة أهل الأثر، الكويت - حولّي، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ ت ٢٠١٦م، (ص١٦٠).

(٥) تفسير البيضاوي، (٢/ ٣٤٥).

والقول بالحقيقة مروي عن الحسن البصري[١]، وكذلك قوله تعالى في وصف المنافقين: ﴿وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ﴾ [التوبة: الآية ٦٧] كناية عن البخل، أي: لا يبسطونها في خير أو نفقة في سبيل الله[٢]، وهي في مقابل قوله في وصف المؤمنين: ﴿وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [المائدة: الآية ٥٥]، وذلك لا ينفي ثبوت أيديهم حقيقة؛ بل لا بد أن يكون ذلك هو الأصل، قال الثعلبي: «وأصله: أنّ المعطي يَمُدّ يده ويبسطُها بالخير؛ فقيل لمن بخل ومنع: قد قبض يده»[٣]. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً﴾ [الإسراء: الآية ٢٩] المراد به النهي عن البخل والتقتير والإسراف[٤]؛ وذلك مستلزم لحقيقة اليد؛ لأنها وسيلة الإنفاق والعطاء، قال الطبري: «لأن عطاء الناس وبذلَ معروفهم الغالب بأيديهم؛ فجرى استعمال الناس في وصف بعضهم بعضًا، إذا وصفوه بجود وكرم، أو ببخل وشحّ وضيق، بإضافة ما كان من ذلك من صفة الموصوف إلى يديه»[٥].

---

(١) قال الماوردي: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: الآية ٦٤] فيه قولان: **أحدهما**: أنه قال ذلك إلزامًا لهم بالبخل على مطابقة الكلام، قاله الزجاج. **والثاني**: أن معناه: غلت أيديهم في جهنم على وجه الحقيقة، قاله الحسن. تفسير الماوردي، المسمى بـ(النكت والعيون) لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، (المتوفى: ٩٧٤) تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية -بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م، (٢/ ٥١).

(٢) ينظر: تفسير الطبري، (١٤/ ٣٣٨)، وتفسير ابن كثير، (٢/ ٣٣٨)، ومختصر الصواعق، (ص١٦٠).

(٣) تفسير الثعلبي، المسمى بـ(الكشف والبيان) لأبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري، (المتوفى: ٤٢٧هـ)، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، (٥/ ٦٦). وينظر: تفسير الرازي: (١٦/ ١٠١).

(٤) تفسير ابن كثير، (٢/ ٩٤).

(٥) تفسير الطبري، (١٠/ ٤٥١).

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [البقرة: الآية ٢٣٧]؛ أي: الذي يتولى عَقدَها، وهو إنما يعقدها بلسانه(١)؛ لكن يقال ذلك تعبيرًا عن مِلْك الأمر؛ فيقال: بيده الأمر والنهي، ولا يقال ذلك إلا لمن له يد حقيقة.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِىٓ أَيْدِيهِمْ﴾ [الأعراف: الآية ١٤٩]، كناية عن الندم وتيقُّن التفريط، بمنزلة مَنْ سقط الشيء مِنْ يده؛ فَحِيلَ بينه وبينه؛ ولا يقال إلا لمن له يدٌ حقيقية، وأتى بـ(في) دون (مِن) كأن الندم سقط في أيديهم وثبت فيها واستقر، وجاء التعبير باليد لأن الندم في القلب وأثره يظهر في اليد؛ فالنادم تارة يَعضّ يده، وتارة يضرب إحدى يديه بالأخرى، كما قال تعالى: ﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ﴾ [الكهف: الآية ٤٢]، ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ﴾ [الفرقان: الآية ٢٧]؛ فأضيف سقوط الندم إليها؛ لأن الذي يظهر للعِيان من فعل النادم هو تقليب الكف وعضّ الأنامل(٢)، «والعرب تضربُ الأمثال بالأعضاء، ولا تريد أعيانها، تقول للنادم: يُسقط في يده، وفي الدليل: رغم أنفه»(٣).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْۚ﴾ [الفتح: الآية ١٠]، فهو تشديد في أمر البيعة بمعنى الكلام في ظاهره التركيبي؛ لكن مع إثبات صفة اليد؛ لأن اليد في الأصل هي التي يُبايع بها، فلما كانوا يبايعون رسول الله ﷺ بأيديهم ويضرب بيده على أيديهم، وكان ﷺ هو السفيرَ بين الله وبينهم؛ كانت

---

(١) والأقرب أنه الزوج، وهو قول الجمهور، خلافًا لمالك والشافعي في الجديد. ينظر: تفسير ابن كثير، (١/ ٣٥٧)، المغني لابن قدامة، (١/ ١٩٥)، الشرح الممتع لابن عثيمين، (١٢/ ٢٩٢).

(٢) مختصر الصواعق، (ص١٦٠)، وينظر: تفسير البحر المديد، لأبي العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الإدريسي الشاذلي الفاسي، (المتوفى: ١٢٢٤هـ)، دار الكتب العلمية. بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م، (٢/ ٥٤٤).

(٣) البحر المديد، (٢/ ٥٤٤).

مبايعتهم له مبايعة لله، ولما كان الله فوق سموته على عرشه وفوق الخلائق كلهم كانت يده فوق أيديهم، كما أنه سبحانه فوقهم، ولا تكون المبايعة إلا لمن له يدٌ حقيقة؛ فجاء التعبير بها[١].

٥- **أنها جاءت بتركيب يأبى حملَ الكلام على القدرة**، وهو قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: الآية ٧٥]؛ **وذلك من أربعة أوجه**:

الوجه الأول: أن الله نسب الخلق إلى نفسه؛ فأسند الفعل إلى نفسه.

الوجه الثاني: أنّه ذكر نفسه بصيغة المفرد في ياء المتكلم.

الوجه الثالث: أنّه عدّى الفعل بالباء، الدالة على المباشرة، كما تدخل على قولنا: (كتبت بالقلم)؛ فثمّة جهتان: جهة فاعلة، وجهة مباشرة للفعل.

الوجه الرابع: أنه ذكر اليد بصيغة التثنية، وهذا قاطع في إرادة الحقيقة، ولا تحتمل معنى القدرة؛ فإن الله تعالى يذكر ذاته بالإفراد تارة، وبالجمع أخرى للتعظيم، ولا يذكر ذاته بالتثنية المضافة إلى الضمير؛ لأن التثنية لا تستعمل إلا في حقيقة العدد؛ كقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: الآية ٦٤]؛ فلا يمكن أن يقال: بقدرتَي أو بقوّتَي؛ فقوة الله واحدة، ولا يقال: بنعمتَي؛ فنعم الله لا تعد ولا تحصى، كما قال سبحانه: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: الآية ٣٤][٢].

قال الدارمي: «فلمّا قال الله ﷻ: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ استحال فيهما كلّ معنى إلا اليدين؛ كما قال العلماء الذين نقلنا عنهم»[٣]، وقال أبو الحسن

---

(١) مختصر الصواعق، (ص١٦٦)، الأجوبة والبحوث والمدارسات المشتملة عليها الدروس العلمية، المجلد ١٨، (١/ ٣٨٤).

(٢) شرح فتح رب البرية، (ص٣٨٢).

(٣) نقض الدارمي على المريسي، (١/ ٢٩١). وينظر: التدمرية مع التوضيحات الأثرية،=

الأشعري: «بل واجب أن يكون قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ إثبات يدين لله تعالى في الحقيقة غير نعمتين، إذا كانت النعمتان لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم: (فعلت بيديّ) وهو يعني النعمتين»(١).

وقد عدل الخطابُ عن التعبير بـ(مَن) التي هي للعاقل؛ فقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ﴾ ولم يقل: (لمن خلقت)، وتنوَّعت أقوال العلماء في ذلك؛ فقال ابن عاشور: «... ويؤيد قول أهل التحقيق أن (ما) لا تختص بغير العاقل، وشواهده كثيرة في القرآن وغيره من كلام العرب»(٢)، والذي يظهر أنّ السرّ في هذا العدول هو ما ذهب إليه ابن عثيمين؛ حيث قال: «هذا خروج عن الأصل، ولا يمكن أن تخرج عن الأصل إلا لفائدة، وهذا معروف في القرآن؛ تكون (مَن) للعاقل إذا قصد مجرّد الشخص، لا إذا قصد المعاني التي اتصف بها الشخص، وإذا قُصدت المعاني التي اتصف بها الشخص نقول: (ما)؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: الآية ٣]، ما طاب لكم بالصفات؛ لأن المرأة تطيب بصفاتها «**تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا**»(٣)، لا لمجرّد أنها امرأة؛ ولكن بصفاتها؛ فقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ﴾ المقصود به تغليب المعنى على الشخصية؛ لأن كون الله خلقه بيده هذا أمر لا يشاركه فيه أحد؛ لكن مجرّد أنه مخلوق فكلٌّ يشاركه؛ لكن المعنى الذي تميّز به آدم عليه السلام هو أن الله خلقه بيده؛ فكونه

= (ص٢١٤)، ومختصر الصواعق المرسلة، (ص١٥٩)، وموقف السلف من المجاز في آيات الصفات، (ص٤٣).

(١) الإبانة للأشعري، (ص١٤١).

(٢) تفسير ابن عاشور، (١٢/ ٣٣٧).

(٣) متفق عليه: البخاري، برقم (٤٨٠٢)، ومسلم، برقم (١٤٦٦)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

خلقه بيده هذا معنًى زائدٌ على مجرّد الشخصية العاقلة؛ ولهذا كان جواب إبليس: ﴿قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء: الآية ٦١]، فلم يقل: (لما خلقت طينًا)؛ إنكارًا للفضائل والمعاني التي تميّز بها آدم؛ كأنه خُلق خلقًا عاديًّا كغيره؛ مراعيًا فيها الشخصية العاقلة دون الصفات والمعاني؛ فإذن (ما) لا تأتي لغير العاقل؛ إلا تضمنت بعض المعاني، مثل الصفات؛ سواء كانت حميدة أم غير حميدة»[(١)].

أمّا قياس قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ على قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس: الآية ٧١] فهو قياس غير متّجه؛ قال ابن تيمية: «ومما يشبه هذا القول؛ أن يجعل اللفظ نظيرًا لما ليس مثله، كما قيل في قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾؛ فقيل هو مثل قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس: الآية ٧١]؛ فهذا ليس مثل هذا»[(٢)]؛ **فهما يفترقان من عدة أوجه:**

الوجه الأول: أن قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ من آيات الصفات التي يؤمن بها المؤمنون، وأما قوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ فمن آيات الربوبية التي يؤمن بها حتى الكفار؛ وقياسهما بالمقابلة والمناظرة بين الدلالات المشتركة يلغي الدلالات المختلفة؛ فلا يبقى لآيات الصفات مدلولٌ زائد على آيات الربوبية[(٣)].

الوجه الثاني: من جهة الفاعل: ما سلف في آية التثنية من أنه أسند الفعل

---

(١) شرح العقيدة التدمرية، للعلامة محمد بن صالح العثيمين، (المتوفى: ١٤٢١هـ)، مؤسسة الشيخ ابن عثيمين، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ، (ص٢٣٦).

(٢) التدمرية، (ص٤٩).

(٣) ينظر: التدمرية، (ص٤٩)، التوضيحات الأثرية، (ص٢١١)، مختصر الصواعق، (ص١٥٩).

إلى نفسه ﴿خَلَقْتُ﴾؛ أما في آية الجمع فأسند الفعل إلى الأيدي ﴿عَمِلَتْ﴾.

الوجه الثالث: من جهة التعدية: ففي قوله تعالى: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ لم يعدّ الفعل بالباء؛ بل اقتصر على إسناده إلى الأيدي؛ فكان الظاهر منها الذات؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾، أي: بما عملتم، واليد آلة الفعل في الغالب[1]؛ أما في قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فإن الفعل تعدى بالباء إلى اليدين؛ فكان سبحانه هو الخالق، وكان خلقه واقعًا بيده، كما في قولنا: كتبت بالقلم؛ فالكاتب هو الفاعل، والقلم هو الذي حصلت به الكتابة، وليس هو ذات الكاتب؛ فكانت صريحة في أن ثمة جهتين: الجهة الفاعلة، والجهة التي باشرت الفعل؛ فلو كانت اليدان هما الذات كما هو ظاهر ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ لكان الجمع بين تاء الفاعل واليدين لغوًا؛ فضلًا عن التعدية بالباء، ولم يقل: (خلقتْ يدي)[2].

الوجه الرابع: ما سلف من أنه في قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ذكر نفسه بصيغة المفرد، أما في قوله تعالى: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ فذكر نفسه بصيغة الجمع في ضمير المتكلم المعظِّم نفسه (نا).

الوجه الخامس: ما سلف من أنه في قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ذكر سبحانه اليدين بصيغة التثنية القاطعة بالحقيقة، أما في قوله: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ فجاء ذكرها بصيغة الجمع، والجمع مثل الإفراد، لا يدلان على العدد وإن دلّا على أصل الصفة؛ كقوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [آل عمران: الآية ٢٦]، وقوله: ﴿بِيَدِهِ

---

(١) شرح العقيدة التدمرية، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك، إعداد: عبد الرحمن بن صالح السديس، دار التدمرية - الرياض، الطبعة الرابعة ١٤٣٧هـ - ٢٠١٥م، (ص٢٦٨).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، (٣/ ٥٦٤)، مختصر الصواعق، (ص١٥٩)، شرح العقيدة التدمرية لابن عثيمين، (ص٢٣٨)، التوضيحات الأثرية، (ص٢١٣).

﴿ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: الآية ١]، ولو قال: (خلقت بيَدِي) بالإضافة إلى المفرد؛ لكان مفارقًا لقوله: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾؛ لوجود (الباء) الدالة على مباشرة الخلق باليدين؛ فكيف وقد ذكرها بصيغة التثنية الدالة على حقيقة العدد كما سبق؟!

فهذه الفروق اللفظية أدت إلى الاختلاف في المعنى؛ مما يبطل إلحاق أحد الموضعين بالآخر؛ فكانت الأولى لإثبات خلق آدم باليدين، والثانية لإثبات مطلق الخلق، ولهذا لم يكن خلق الأنعام مساويًا لخلق آدم أبي الأنام[1].

٦- **تخصيص آدم من بين سائر المخلوقات**: فهي تنفي أن يكون المراد هو القدرة؛ **من عدة أوجه**:

الوجه الأول: أنه من المعلوم بداهة أن جميع المخلوقات - بما فيهم آدم وحتى إبليس - مخلوقون بقدرة الله تعالى؛ وحينئذٍ يبطل فائدة تخصيص آدم؛ بل ويكون خلق الأنعام مساويًا لخلق أبي الأنام[2].

الوجه الثاني: أنه لم يعد مزية لآدم عليه السلام على إبليس في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾، إن حمل على القدرة ليكون المراد: (ما منعك أن تسجد لما خلقت بقدرتي)، ولو صحّ ذلك لقال إبليس: وأنا أيضًا خلقتني بقدرتك؛ فلا فضل له عليّ بذلك[3].

الوجه الثالث: أنه لم يعد مزية لتخصيص موسى عليه السلام لآدم وقت المحاجَّة في قوله: «**أَنْتَ آدَمُ الَّذِي خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ**

---

(١) الإبانة للأشعري، (ص٥٠)، ومجموع فتاوى ابن تيمية، (٣/ ٥٦٤)، مختصر الصواعق، (ص١٥٩)، التوضيحات الأثرية، (ص٢١٣).

(٢) مختصر الصواعق، (ص١٥٩).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، (١/ ٣٣٤، ٤٦٨).

وَأَسْجَدَ لَكَ مَلَائِكَتَهُ وَأَسْكَنَكَ فِي جَنَّتِهِ»[١]، فهذه أربع خصائص لآدم ﷺ؛ فكيف يُخرج الخلق باليد من بين هذه الخصائص وتضيع الفائدة من هذا التخصيص؟

الوجه الرابع: لم يعد مزية لتخصيصه في قول أهل الموقف: **«يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُو الْبَشَرِ خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ وَأَمَرَ الْمَلَائِكَةَ فَسَجَدُوا لَكَ وَأَسْكَنَكَ الْجَنَّةَ...»** الحديث[٢].

٧- الأحاديث الصحيحة الصريحة، التي تثبت أن لله يدين حقيقتين تليقان به سبحانه، وقد سلف شيء منها، وسيأتي بعضٌ في الأدلة السمعية.

فهذه الخصائص اللفظية والتركيبية تبين أن التعبير بالتثنية دال على الحقيقة، وتُميّز آدم ﷺ عن غيره من المخلوقات، وتُبيّن فضله، ويَظهر بها سرُّ التخصيص وبلاغة التعبير التي ينزّه القرآن عن تضييع أسرارها وتعطيل مدلولاتها.

أما كلمة: ﴿بِأَيْيْدٍ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الذاريات: الآية ٤٧] فهي مصدرُ الفعل (آد) أي: قوي واشتد، يقال: آد يَئِيدُ أَيْدًا، إذا اشتَدَّ وقَوِيَ، قال امرؤ القيس يَصفُ نخيلًا:

فأَثَّتْ أَعالِيه وآدَتْ أُصولُه ... ومال بِقُنْيَانٍ من البُسْر أَحمَرَا

آدَت أُصولُه: قَوِيَتْ[٣].

---

(١) أخرجه بلفظه مسلم برقم (٢٦٥٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) متفق عليه: البخاري، برقم (٣٣٤٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ورقم (٤٤٧٦) بنحوه من حديث أنس رضي الله عنه، ومسلم، برقم (١٩٣) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٣) تاج العروس، (أيد)، (٧/ ٣٩٧)، وتهذيب اللغة، باب اللفيف من حرف الدال، (١٤/ ١٦١)، القاموس المحيط، باب الدال فصل الهمزة، (أود)، (١/ ٣٣٩). والبيت =

ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿وَٱذۡكُرۡ عَبۡدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلۡأَيۡدِۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾[ص: الآية ١٧]؛ أي: ذا القوّة والبطش الشديد في ذات الله، والصبر على العلم والعمل، قال قتادة: أعطي داود ﵇ قوّةً في العبادة وفِقهًا في الإسلام، وقد ذُكر لنا أنه ﵇ كان يقوم ثلثَ الليل، ويصوم نصفَ الدهر(١).

ثم إن وزنها يختلف من الناحية التصريفية عن وزن الأيدي؛ قال الشنقيطي: «فوزْن قوله هنا: ﴿بِأَيۡيْدٖ﴾ فَعْل، ووزن (الأيدي) أفعل، فالهمزة في قوله: ﴿بِأَيۡيْدٖ﴾ في مكان الفاء، والياء في مكان العين، والدال في مكان اللام، ولو كان قوله تعالى: ﴿بِأَيۡيْدٖ﴾ جمع (يد) لكان وزنه أُفْعُلًا؛ فتكون الهمزة زائدة، والياء في مكان الفاء، والدال في مكان العين، والياء المحذوفة - لكونه منقوصًا - هي اللام»(٢).

فالأَيْدُ معناه: القوة والشدة، وهو يضعّف فيقال: أيّده تأييدًا ومعناه قوّاه، كما في قوله تعالى لنبيه عيسى ﵇: ﴿إِذۡ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلۡقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلۡمَهۡدِ وَكَهۡلٗاۖ﴾[المائدة: الآية ١١٠]؛ أي: قوّيتك وأعنتك(٣)، وليست (أيدٍ) جمعًا ليد؛ فليس فيها - إذن - تأويل، وليست من آيات الصفات المتنازع فيها بين مثبتة الصفات ومؤليها؛ لأن وصف الله سبحانه بصفة القوة ليس محل نزاع بين المسلمين؛ وإن كان قد توهم ذلك بعضهم؛ كما سلف في

= في ديوان امرئ القيس، (ص٦٠).

(١) تفسير الطبري، (٢١/ ١٦٨)، تفسير ابن كثير، (٧/ ٥٧)، وهذا ثابت عن داود ﵇ كما في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو ﵄.

(٢) تفسير الشنقيطي «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن»، لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥م، (٧/ ٤٤٢).

(٣) تفسير الطبري، (١١/ ٢١٤)، تهذيب اللغة، (١٤/ ١٦١).

كلام ابن جماعة، وكما هو مُثبت في بعض كتبهم؛ ولذا كان هذا من الأمثلة على التزام السلف معاني اللفظة ودلالاتها، أثناء تقريرهم للعقيدة؛ يقول ابن خزيمة في تقرير صفة اليد لله تعالى، والرد على من حرَّف معناها: «... فزعَم أنّ اليدَ هي القوّة، وهذا من التبديل أيضًا، وهو جهلٌ بلغة العرب، والقوّة إنما تُسمى الأيدِ في لغة العرب لا اليد؛ فمن لا يفرّق بين اليدِ والأيدِ فهو إلى التعليم والتسليم إلى الكتاتيب أحوج منه إلى الترؤُّس والمناظرة»[(١)].

ثانيًا: من الناحية السمعية:

أما الأدلة الصريحة الصحيحة من الناحية السمعية، فهي كثيرة جدًّا، كلها تثبت بها صفة اليدَ لله ﷻ ثبوتًا حقيقيًّا على ما يليق بالله بجلال الله، من غير تحريف ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تكييف، **ومنها:**

١- **من الكتاب**: فأصرحها آيتا التثنية، وهما قوله تعالى مخاطبًا إبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، وقوله تعالى في الردّ على اليهود: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: الآية ٦٤].

٢- **أمّا من السنة**: فالأحاديث التي تثبت صفة اليد لله تعالى كثيرة. منها إضافة إلى ما سلف:

أ- حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «**يَدُ اللَّهِ مَلْأَى لَا تَغِيضُهَا نَفَقَةٌ، سَحَّاءُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ**»، وَقَالَ: «**أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْفَقَ مُنْذُ خَلَقَ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ؛ فَإِنَّهُ لَمْ يَغِضْ مَا فِي يَدِهِ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، وَبِيَدِهِ الأخرى**

---

(١) التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، (المتوفى: ٣١١هـ) المحقق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الخامسة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، (١/ ١٢٩).

الْمِيزَانُ يَخْفِضُ وَيَرْفَعُ»[(١)].

ب- حديث عبد الله بن عمرو ﷺ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: **«إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ ﷻ وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا»**[(٢)].

ج - حديث أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: **«لَا يَتَصَدَّقُ أَحَدٌ بِتَمْرَةٍ مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ إِلَّا أَخَذَهَا اللَّهُ بِيَمِينِهِ فَيُرَبِّيهَا كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُمْ فَلُوَّهُ أَوْ قَلُوصَهُ حَتَّى تَكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ أَوْ أَعْظَمَ»**[(٣)].

وقد ورد في بعض الألفاظ تسمية اليد الأخرى بالشمال، كما في «صحيح مسلم».

وفي بعض الألفاظ قال: (اليد الأخرى)؛ فإحدى يدي الرب تعالى تسمى: (اليمين)، وله يدٌ أخرى. وإن كان وصف اليمين شاملًا لكلتي يديه ﷻ، ولو كانت كلتا يديه تسمى بذلك لم يكن لتخصيص المقسطين بأنهم عن يمين الرحمن معنًى، ولصحّ أن يقال: إنه تعالى يقبض الأرض بيمينه، وهو خلاف القرآن وظاهر السنة[(٤)].

٣- **الإجماع**: فقد أجمع السلف على أن لله يدين اثنتين بلا زيادة، على الوجه اللائق به ﷻ، وممن حكاه: أبو الحسن الأشعري[(٥)]، وأبو العباس

---

(١) متفق عليه: البخاري، برقم (٧٤١١)، ومسلم، برقم (٩٩٢).
(٢) أخرجه مسلم، برقم (١٨٢٧).
(٣) أخرجه مسلم، برقم (١٠١٤).
(٤) ينظر: شرح العقيدة التدمرية، للشيخ عبد الرحمن البراك، (ص٢٦٩).
(٥) رسالة إلى أهل الثغر، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، (المتوفى: ٣٤٢هـ)، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم - دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٨٨م، (ص٢٢٥).

ابن سريج الشافعي[١]، وابن تيمية[٢]، والسفاريني[٣]، وابن عثيمين[٤].

وبهذا يظهر جليًّا تقرير صفة اليد -على ما يليق بالله ﷻ - من الناحية التركيبية، والناحية السمعية، وأنه لا تعارض بين النصوص لمن تأمّلها وأعملها، وأجال النظر فيها ودقّقها، وأن الأصل هو الحقيقة والظاهر في اللفظ والتركيب، **ولا يقبل التأويل الذي فيه صرف عن الظاهر إلا إذا توفرت فيه أمور:**

١- بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي تأوّله في ذلك التركيب الذي وقع فيه.

٢- تعيين ذلك المعنى إذا كان محتملًا لعدة معانٍ؛ فلا بد من دليل على تعيينه.

٣- إقامة القرينة المانعة والدليل الصارف عن الحقيقة والظاهر.

٤- الجواب عن المعارض[٥].

---

(١) العلو للعلي الغفار وإيضاح صحيح الأخبار، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، (٢/ ١٢١٦).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، (٢/ ٢٤٤).

(٣) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، لشمس الدين، أبي العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (المتوفى: ١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين ومكتبتها - دمشق، الطبعة: الثانية ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، (١/ ٢٣١).

(٤) شرح فتح رب البرية، (١/ ٢٨٨).

(٥) ينظر: الصواعق المرسلة، (ص٢٧٦).

ثانيًا: من خلال صيغ الأفعال:

ويمكن تلمّس ذلك من خلال النظر الآتي:

النظر الأول: في الفعل من جهة التعدّي:

ومن ذلك الفعل (جعل)، وهو من الأفعال التي تختلف دلالتها وصور تركيبها بحسب اختلاف تعديتها؛ فقد يتعدى إلى مفعول، وقد يكون من أخوات ظنّ فيتعدى إلى مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر، قال ابن مالك[(١)]:

انْصِبْ بِفِعْلِ الْقَلْبِ جُزْأَيِ ابْتِدَا ... أَعْنِي رأَى خَالَ عَلِمْتُ وَجَدَا

ظَنَّ حَسِبْتُ وَزَعَمتُ مَعَ عَدْ ... حَجَا دَرَى وَجَعَلَ اللَّذْ كَاعْتَقَدْ

وَهَبْ تَعَلَّمْ وَالَّتي كَصَيَّرَا ... أَيْضًا بِهَا انْصِبْ مُبْتَدًا وَخَبَرَا

■ **والفعل (جعل)، يأتي في اللغة العربية لمعانٍ، أكثرها في القرآن:**

الأول: (جعل) بمعنى اعتقد أو سمّى، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا﴾ [الزخرف: الآية ١٩]، أي: اعتقَدوهم إناثًا، أو سمَّوهم إناثًا، وهو هنا ينصب مفعولين، أصلهما المبتدأ والخبر.

الثاني: (جعل) بمعنى: صيَّر، ومنه قوله: ﴿حَتَّىٰ جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ﴾ [الأنبياء: الآية ١٥]؛ أي: صيرناهم، وقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ [البقرة: الآية ٢٢]؛ أي: صيّرها فراشًا، وهو هنا فعل ناسخ ينصب مفعولين أيضًا، وقد يكون التصيير في القول لا في الحقيقة؛ كما في قوله تعالى: ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا﴾ [ص: الآية ٥]؟!

الثالث: (جعل) بمعنى خلق وأوْجَد، ومنه قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي

---

(١) الأبيات (٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨) من أبيات الألفية.

خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: الآية ١]؛ أي: خلق السموات والأرض وخلق الظلمات والنور، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾ [النحل: الآية ٧٨]؛ أي: وخلق لكم، وهو هنا فعلٌ متعدٍّ إلى مفعولٍ واحد.

الرابع: (جعل) بمعنى شرع، وهذا ليس في القرآن، وهو كقولهم: (جعل فلانٌ يصنع كذا وكذا)، ومنه قول الشاعر:

وقد جَعلتُ إذا ما قمتُ يُثقلني ... ثوبي فأنهضُ نهضَ الشاربِ السَّكِرِ

وهو هنا من أفعال المقاربة، بمعنى (طفق) و(علق)، والمرفوع بعده اسمه، وخبره الفعل المضارع الواجب تجرّده من (أن)[١].

■ **ومن تأثير اختلاف دلالات هذه اللفظة في تقرير العقيدة؛ توظيف دلالتها على الخلق**، في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: الآية ٣]، وهو توجيه بشرٍ المرِّيسي[٢]، والقاضي عبد الجبار[٣]، والزمخشري[٤]، وغيرهم من المعتزلة[٥]؛ وذلك لتقرير القول بخلق

---

(١) تهذيب اللغة، (جعل)، تفسير الرازي، (٤/ ٥٤)، البرهان في علوم القرآن، (٤/ ١٢٨)، تفسير الشنقيطي، (٦/ ٣٩٦).

(٢) ينظر: الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، لأبي الحسن عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بن مسلم بن ميمون الكناني، (المتوفى: ٢٤٠هـ)، والمردود عليه هو أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي زعيم المعتزلة، (المتوفى: ٢١٨هـ)، وكانت مناظرة في بلاط الخليفة المأمون، حقق الكتاب وعلق عليه: د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم - المدينة النبوية، (ص١٤١).

(٣) المغني، (٧/ ٤٩).

(٤) تفسير الكشاف، (٣/ ٤١١).

(٥) ينظر: التسعينية، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: د. محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف - الرياض - المملكة=

القرآن، وهذه المسألة» هي أعظم مسائل الدين، وهي مسألة طويلة الذيل»(١)، وشهرتها تغني عن الإطالة فيها، وأول من قال بها الجعد بن درهم وصاحبه الجهم بن صفوان(٢)، وهذه المسألة تلقى أهمية كبرى في مباحث العقيدة وأصول الدين، تلك القضية التي أثارت جدلًا واسعًا في بعض العصور الإسلامية، على مستوى العلماء والأمراء والدهماء، ودار فيها النقاش واحتدم؛ حتى بلغت ذروتها حين التزمت الخلافةُ في القرن الثالث الهجري مذهبَ المعتزلة، وألزمت به العلماء والفقهاء والقضاة، وعقدت المجالس، ونصبت المحاكم، وسميّت: بـ(فتنة القول بخلق القرآن) «التي رفع الله شأن من ثبت فيها من أئمة السنة، كالإمام أحمد رحمه الله وموافقيه، وكشفها الله عن الناس في إمارة المتوكّل، وظهر في الأمة مقالة السلف: إن القرآن كلام الله، لفظه ومعناه، منزّل غير مخلوق، منه بدأ

= العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، (١/ ٣٠٠).

(١) شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار، (المتوفى: ٩٧٢هـ)، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، (٢/ ٩).

(٢) وقد روي أن الجعد أخذ بدعته هذه عن بيان أو أبان بن سمعان، الذي تنسب له البيانية الرافضية، وأخذها بيان عن طالوتَ ابنِ أختِ لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوتُ عن خاله لبيد بن الأعصم اليهودي، الذي سحر النبي ﷺ وأنزل الله في ذلك المعوذتين، ثم تقلدها الجهمُ عن الجعد، وتقلدها عن الجهم بشرُ بنُ غياث بن أبي كريمة المريسي، شيخ المعتزلة، وأحد من أضل المأمون، وجدد القول بخلق القرآن، ويقال: إن أباه كان يهوديًّا صباغًا بالكوفة، ثم تقلد عن بشر ذلك المذهب قاضي المحنة الوزيرُ أحمد بن أبي دؤاد، وأعلن مذهب الجهمية، وحمل السلطان على امتحان الناس بالقول بخلق القرآن، وعلى أن الله لا يرى في الآخرة، وكان بسببه ما كان على أهل الحديث والسنة من الحبس والضرب والقتل وغير ذلك. ينظر: مجموع الفتاوى، (٥/ ٢٠)، ومعارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، لحافظ بن أحمد حكمي، (المتوفى: ١٣٧٧هـ)، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم - الدمام، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠م، (١/ ٢٧١).

وإليه يعود»[(١)].

وهذه المسألة متفرعة عن مسألة الكلام، وتقود إلى الحديث عنها، وهي مسألة اضطرب فيها الناس وافترقوا إلى تسعة أقوال[(٢)]، وهي أول مسائل الجهمية التي خالفوا فيها السلف. والصواب المقطوع به، الذي اتفق عليه سلف الأمّة: أنه تعالى لم يزل متكلمًا إذا شاء، ومتى شاء، وكيف شاء، وأنه يتكلم به بصوتٍ يُسمع، وأن الكلام قديم النوع حادث الآحاد، والقرآن من آحاد كلامه الحادث المتعلق بمشيئته[(٣)].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، (١٢/ ١٦٤)، التسعينية، (٢/ ٥٣٠)، الأثر العقدي، (١/ ٥٥١)، ومعنى: (منه بدأ): أي ظهر منه بلا كيف نعلمه، من البدوّ وهو الظهور، و(من) للابتداء، كما في قوله تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِّنۡهُۖ﴾ [النساء: الآية ١٧١]، ويقصد منه السلف الرد على القائلين: إن الله خلق القرآن في غيره، وخرج من ذلك الغير لا من الله. والله قد أخبر أن القول منه لا من غيره؛ فقال: ﴿وَلَٰكِنۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ مِنِّي﴾ [السجدة: الآية ١٣]. ومعنى: (وإليه يعود): تأكيد لما سبق من أن القرآن منه وصفة من صفاته، أو أن يُرفع ويسرى به في ليلة؛ فيصبح الناس وليس في أيديهم قرآن، لا في الصدور ولا في السطور، ولا يبقى منه آية تذكر؛ فضلًا عن الأجزاء والسور. ينظر: مقاييس اللغة (بدا)، مجموع الفتاوى، (٥/ ٧٦)، شرح الأصفهانية، (ص٩)، شرح الواسطية للعثيمين، (١/ ٤٣٠).

(٢) تنظر في: مجموع فتاوى ابن تيمية، (١٢/ ١٦٢)، التسعينية، (١/ ٧٣)، شرح العقيدة الطحاوية، (١/ ٢٥٤) فما بعدها.

(٣) شرح الأصفهانية، (ص١١)، **ومعنى قديم النوع**: أي: أن جنس الكلام أزليٌّ قائم بالله لا ينفك عنه ولا ينقطع؛ فهو صفة ذاتية ملازمة لله سبحانه. **ومعنى حادث الآحاد**: أي أن أفراد كلام الله أو الكلام المعيّن مثل: كلام الله لآدم وزوجه، وكلامه لموسى، والقرآن ونحو ذلك من أفراد الكلام: حادث وقت الكلام به وليس قديمًا؛ فالقرآن حدث وقت التنزّل، وبعضه قديم بالنسبة لبعضه الآخر باعتبار النزول؛ وذلك لتعلقه بمشيئة الله، فهو صفة فعلية متعلقة بالمشيئة؛ ولذا فصفة الكلام صفة ذاتية باعتبار الجنس فعلية باعتبار الآحاد. والكلام الحادث نوعان: **الأول شرعي**: وهو القرآن والتوراة وسائر كتب الله. **والثاني كوني**: وهو الذي تكون به الأشياء والتصرف في الملك، وهو الذي جاءت فيه الاستعاذة بكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر، وقد دلّت الاستعاذة بها على أن كلماته غير =

وقد أثبت بعض المتكلمين صفة الكلام لله سبحانه، وأنه معنى واحد قديم قائم بذاته أزلًا وأبدًا؛ هو الأمر بكل ما أمر الله به، والنهي عن كل ما نهى الله عنه، والخبر عن كلّ ما أخبر الله به، إن عبّر عنه بالعربية كان قرآنًا، وإن عبّر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبّر عنه بالسريانية كان إنجيلًا؛ فأثبتوه معنًى تبعًا لإثباتهم صفات المعاني[1].

أما القرآن فهو عندهم عبارة[2] عن كلام الله، لأن كلام الله - عندهم -

= مخلوقة؛ لأنه لا يُستعاذ بالمخلوق في مثل هذا؛ وإنما بالله أو بصفة من صفاته. ينظر: مجموع الفتاوى، (١٢/ ١٧٣)، الحاشية على اللوامع للسفاريني، (١/ ١٣٠)، حاشية على الطحاوية، (١/ ٢٠٢).

(١) الأشاعرة يثبتون ما أسموه بصفات المعاني أو الصفات المعنوية، وهي عندهم سبع صفات دلّ عليها، وهي: (العلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر، والحياة) ويجعلون هذه الصفات في مقابل الصفات الذاتية أو النفسية، مثل: كون الرب موجودًا، وقائمًا بنفسه، ويضيفون إليه قسمًا ثالثًا وهو الصفات الفعلية. وقد انتُقد عليهم ابن تيمية هذا التقسيم. ينظر: مجموع الفتاوى، (١٦/ ٣٧٤)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، (٢/ ٦٤٦).

(٢) عند الأشاعرة (عبارة) وعند الماتريدية (حكاية)، **والماتريدية**: نسبة إلى مؤسسها: أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي، (المتوفى: ٣٣٣هـ) قيل: إن نسَبَه ينتهي إلى أبي أيوب الأنصاري ﷺ، وقد مرت هذه الفرقة بعدة مراحل، ولم تعرف إلا بعد وفاة مؤسسها في أوائل القرن الرابع الهجري. وعقيدة الماتريدية تتقاطع مع عقيدة الأشاعرة، وبينهم فروق واختلافات تجعلهما فرقتين مستقلتين، منها: أن الماتريدية يضيفون صفة ثامنة وهي (التكوين)، وأنهم لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل؛ فهي عندهم كلها قديمة، ويرون التكليف بما لا يطاق جائزًا، وأن الله لا يفعل القبيح، ومعرفة الله عندهم بالعقل لا بالشرع، ويرون وجوب الإيمان بالعقل، ولا يرون زيادته ولا نقصانه، ويحرّمون الاستثناء في الإيمان، ويرون أن الإيمان مخلوق، واشترطوا الذكورة في الأنبياء، ويرون أن الأعمال بعد الردة لا تعود، وغير ذلك من الاختلافات بينهم، وكل هذا الذي يراه الماتريدية يخالفهم فيه الأشاعرة وهذا شائع في كثير من المصادر المعتمدة عند أصحاب هذا الاتجاه، ينظر: (التوحيد للماتريدي، واللمع للأشعري، وأصول الدين للبزدوي، والإرشاد=

لا يتعلق بمشيئته ولا قدرته، وهو كلام بغير حروف ولا أصوات. وحروف القرآن عندهم ليست من كلام الله؛ بل هي مخلوقة خلقها الله في الهواء، أو صنّفها جبريل عليه السلام، أو محمد ﷺ؛ فهم ينفون هذا تبعًا لنفيهم الصفات الاختيارية، وإثباتهم صفات المعاني، وهو ما يسمى عندهم بالكلام النفسي[١].

وقد أشار محمد الصامل إلى أن الخلاف بين بعض الفرق في معنى كلام الله هو من أسباب نشأة الاختلاف في قضية اللفظ والمعنى عند البلاغيين؛ فالكلام عند المعتزلة هو الألفاظ المسموعة، وعند الأشاعرة: هو المعنى القائم بالنفس[٢]، ونحن نلحظ في نظرية النظم لعبد القاهر أنه جعل النظمَ نظمَ معانٍ في النفس، وأن ترتيب الألفاظ ليس مجال الصنعة؛ ولم يشر إلى خصوصية كلام الله تعالى، وهذا يحتاج إلى تأمل؛ فكلامه - إن صحّ في الكلام العادي أو الأدبي - فإنه لا يصح في كلام الله ﷻ، وقد لفت محمود توفيق إلى ذلك بكلام يحسن إيراده بسياقه حيث يقول: «الإمام عبد القاهر جعل النظم نظم معانٍ في النفس وترتيبٍ لها في العقل، وأن ترتيب الألفاظ

= للجويني) وغيرها من المصادر.

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، (المتوفى: ٥٤٨هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م، (ص٢٨٨)، مجموع الفتاوى، (٨/ ٥٥٧)، التسعينية، (١/ ٢٨٨)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، (٢/ ١١٢٨) فما بعدها، الأثر العقدي، (١/ ٥٥٣).
ومرادهم بالكلام النفسي: أنه سبحانه لم يتكلم بصوت يُسمع، وإنما ألقى ما أراده من معنى في رُوعِ جبريل. وقد ردّ شيخ الإسلام ابن تيمية على من قال بالكلام النفسي من تسعين وجهًا، في رسالة مطبوعة سميت (بالتسعينية)؛ لاشتمالها على تسعين وجهًا تردّ هذا القول، وقد سلفت الإشارة إليها.

(٢) المدخل إلى بلاغة أهل السنة، (ص١٢١ - ١٢٢)، وينظر: تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، د. مهدي السامرائي، (٧٨).

ليس مجال الصنعة؛ فالنظم الذي هو عمود بلاغة الخطاب مجاله ومناطه المعاني القائمة في النفس. وهو لا يفرّق في هذا بين النظم في بيان القرآن الكريم، والنظم في الإبداع الأدبي، ونحن وإن لم نعارضه بالقول بالمعاني النفسية في شأن كلام البشر، لما يراه الواحد من نفسه؛ حيث يعد معانيه في نفسه إعدادًا لا ينفصل عن استخدام اللغة أيضًا، فنحن إنما نفكر بالكلمات ولا وجود للمعاني مجردة من الألفاظ في أي طور، سواء في وجودها النفسي في داخل الصدر، أو في وجودها اللساني، حيث تتلقاها الآذان سارية في الألفاظ المركبة سريان الروح في أعضاء الجسد، لا يُعْرف لها فيها مكان متعين.

أما القول بهذا في نظم البيان القرآني، وأنه نظم في المعاني النفسية أولًا، فذلك مردود على الإمام عبد القاهر ردًّا لا يعرف هوادة ولا تريثًا. القول بالمعنى النفسي في بيان الحق ﷻ لا نسلم لأحد به أبدًا، فهو فِرْية وقول على الله ﷻ بغير علم ولا سند من كتاب وسنة، ومثل هذا لا اجتهاد فيه؛ بل هو مما يتوقف فيه مع النصّ: القرآن والسنة. والرأي القويم الذي لا غيره، أن كلام الله تعالى حقيقي بحرف وصوت ليس كمثله كلام العالمين، وآيات القرآن الكريم قاطعة بأن كلام الله ليس كلاما نفسيًّا، كما تذهب بعض الفرق من أنه كلام نفسي لا لفظي، وأنه المعنى القائم بذاته، ليس له بعض ولا عدد، وأنه ليس من جنس الحروف والأصوات، وما نسمعه من تلاوة القرآن إنما سميت عباراته كلام الله لدلالتها عليه، وهي مخلوقة، أما النفسي فغير مخلوق؛ كل ذلك غير قويم فليس هناك كلامان: كلام نفسيٌّ وكلام لفظي بالنسبة لله تعالى، وأنّ الأول منه قديم غير مخلوق والآخر مخلوق؛ بل كلام الله واحد، هو من صفات كماله، يتكلم به بحرف وصوت كما يشاء، وكيف شاء، ومتى شاء، ليس كمثله كلام أحد من

العالمين»[١].

ومما احتج به من قال: إن الكلام معنى قائم في النفس؛ بيت ينسب إلى الأخطل، وهو قوله:

إنّ الكلامَ لفي الفؤادِ وإنّما جُعل اللسانُ على الفؤادِ دليلا

وقد نوقش ذلك من عدة أوجه، أهمها:

١- أن البيت لا يثبت عن الأخطل، ولا يوجد في نسخة ولا أصلٍ من ديوانه، ولا فيما حفظه أهل اللغة عنه، قال ابن قدامة: «وقد سمعت شيخنا أبا محمد بن الخشاب إمام أهل العربية في زمانه (ت: ٤٩٢هـ) يقول: قد فتّشت دواوين الأخطل الكبيرة؛ فلم أجد هذا البيت فيها»[٢].

٢- أنه على افتراض ثبوته: فإنما هو نزعة من عقيدتة النصرانية، والنصارى أعظم ضلالهم في مسألة الكلام؛ لأنهم قالوا: الله سمّى عيسى كلمة الله؛ فجعلوا معنى ذلك أنه صفة لله، وأنه ابن الله! تعالى الله.

٣- أن في البيت اضطرابًا، وهذا يضعف الاحتجاج به أو يبطله؛ فقد روي بلفظ (البيان) بدل (الكلام) وهذا يدل على أن لفظة (الكلام) غير محفوظة، والتعبير بـ(البيان) موافق؛ لأن البيان في الفؤاد بخلاف الكلام؛ فالبيت مضطرب رواية ومعنًى[٣].

---

(١) نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني، محمود توفيق محمد سعد، (ص٤٤).

(٢) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، (المتوفى: ٦٢٠هـ)، تحقيق: د. محمد بن عبد الرحمن الخميس، مكتبة الفرقان - الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، (ص٤٢).

(٣) مجموع الفتاوى، (٦/ ١٨)، و(٨/ ٤١٨)، وشرح الطحاوية لصالح آل الشيخ، (١/ ٢٠٥).

٤- أن الأخطل من طبقة جرير والفرزدق، وهم طبقة دون الجاهليين والمخضرمين وفوق المولّدين والمحدثين والمتأخرين، وقد أجمع النحاة على الاحتجاج بشعر الطبقتين الأولى والثانية، أما الثالثة وما تلاها ومن جاء بعدهم فالنحاة على أنه لا يجوز الاحتجاج بشعرهم.

* وأما طبقة الأخطل فهم بين المتقدمين والمولدين، وقد ذكر البغداديُّ وغيره خلافًا في الأخذ عن طبقة المتقدمين، معتمدًا في ذلك على أن أبا عمرو بن العلاء، وعبد الله بن إسحاق، والحسن البصري، وعبد الله بن شبرمة كانوا يلحّنون الفرزدق والكميت وذا الرُّمة وأضرابهم، وكانوا يعدّونهم من المولّدين(١)، قال ابن تيمية: «ثم هو من المولّدين، وليس من الشعراء القدماء»(٢)، وكذا قال ابن عاشور(٣)، وهذا يضعف الاحتجاج ببيته أو يبطله، إضافة إلى ما سلف من علل البيت والشاعر.

ومن أعظم ما يبطل القول بالكلام النفسي: أن القول به هو في الحقيقة قولٌ بخلق القرآن، من حيث لا يشعر القائل؛ لأن الله ﷻ تحدّى العرب أن يأتوا بمثله أو بسورة من مثله أو بعشرِ سُورٍ من مثله كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَـٰدِقِينَ ۝٣٤﴾ [الطور: الآية ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿بِسُورَةٍ فَأْتُوا۟ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: الآية ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ

---

(١) يُنظر: الاقتراح في أصول النحو، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق: د. محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م، (ص٧٠). خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر ابن عمر البغدادي، (المتوفى: ١٠٩٣هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الرابعة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، (١/ ٣). أصول النحو العربي، د. محمود أحمد نحلة، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، (ص٦٧).

(٢) مجموع الفتاوى، (٧/ ١٣٩).

(٣) تفسير ابن عاشور، (١٦/ ٩٧).

﴿مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: الآية ١٣]، ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: الآية ٨٨] والتحدي إنما وقع بهذا النظم، والمشار إليه بقوله ﴿مِثْلِهِ﴾ هو الكلام المسموع المتلوُّ، وليس ما في نفس الله تعالى، فهو لا يشير إلى ما في نفسه؛ فلم يقل: (لا يأتون بمثلِ ما في نفسي مما لم يسمعوه ولم يعرفوه)، وإنما يشير إلى المتلو المسموع بلا امتراء؛ إذ ما في ذات الله سبحانه غيرُ مشارٍ إليه ولا مُنزّلٍ ولا متلوٍّ ولا مسموع، وما في نفس الله ﷻ لا حيلة إلى الوصول إليه ولا إلى الوقوف عليه[١]، كما أخبر الله سبحانه عن عيسى ﵇ أنه قال: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: الآية ١١٦].

ولذا قال ابن قدامة: «ولا يجوز أن يتحدّاهم بالإتيانِ بمثلِ ما لا يُدْرى ما هو ولا يُعْقَل»[٢]؛ أي: لا يمكن أن يتحداهم إلا بشيء يفهمونه ويسمعونه حرفًا ومعنًى، وهو من جنس ما يعهدون من الكلام، وهذا هو الذي وقع فيه الإعجاز وانقطعوا دونه وهم أمّة الفصاحة والبيان، ومن هنا ينسب الإعجاز إلى القرآن، لا إلى الله ولا إلى المعنى الذي في نفس الله ﷻ.

أما المعتزلة والخوارج: فإن صفة الكلام عندهم من الصفات المنفية بالإجماع؛ تنزيهًا لله عن الحوادث والأعراض؛ لأنها ثابتة للمخلوق، فيجب عندهم نفيها عن الخالق تنزيهًا له كما ظنوا. وليس من التنزيه أن يقال بالنفي المطلق لمجرد التشابه في أصل المعنى، كما أنه ليس من الإثبات أن يُزاد في التشبيه لأجل الاشتراك في أصل المعنى، قال ابن أبي العز: «فالنفاة أحسنوا في تنزيه الخالق - سبحانه عن الشبيه - بشيء من خلقه، ولكن

---

(١) ينظر: الصراط المستقيم لابن قدامة، (ص٢٢)، شرح الطحاوية لابن أبي العز، (١/ ٢٨٠).

(٢) لمعة الاعتقاد مع شرحها لابن عثيمين، (ص٨٠).

أساؤوا في نفي المعاني الثابتة لله تعالى في نفس الأمر، والمشبهة أحسنوا في إثبات الصفات، ولكن أساؤوا بزيادة التشبيه، والمخاطب لا يفهم المعاني المعبّر عنها باللفظ إلا أن يعرف عينها أو ما يناسب عينها، ويكون بينها قدر مشترك ومشابهة في أصل المعنى؛ وإلا فلا يمكن تفهيم المخاطبين بدون هذا قط»[١].

والتشبيه صار من الألفاظ المجملة، واللغة قد فرّقت بين التشبيه والتمثيل؛ فالتشبيه يكون من بعض الوجوه دون بعضها، والتمثيل يكون تشبيهًا من جميع الوجوه، والاشتراك في الألفاظ لا يلزم منه الاشتراك في الخصائص؛ ولهذا نجد أن السمع هو إدراك المسموعات، والبصر إدراك المبصرات؛ فالله سميع بصير والمخلوق كذلك؛ كما قال تعالى عن نفسه: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: الآية ١١]، وقال عن الإنسان: ﴿فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: الآية ٢]؛ فهذه صفات تشترك في أصل المعنى؛ لكنها لا تماثل صفاتِ الله تعالى، فلا سمع المخلوق يماثل سمع الله، ولا بصر المخلوق يماثل بصره سبحانه؛ بمعنى أنها لا تشابهه من كل وجه تعالى الله، وكذا الاشتراك في معنى الحياة والوجود والعلم والقدرة وسائر الصفات[٢]، ومن

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، (١/ ١٦٠).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، (٦/ ١١٣)، درء التعارض، (٥/ ١٨٣)، بيان تلبيس الجهمية، (٣/ ١٣٥). ونحن نجد التفريق بين التشبيه والتمثيل عند البلاغيين أيضًا، وإن كان المقصود به التشبيه والتمثيل في اصطلاحهم؛ إلا أن المقصود إثبات التفريق بين هذين المصطلحين، وقد توسع عبد القاهر في بيان ذلك في كتابه «أسرار البلاغة»، ومما ذكر: أن التشبيه عام والتمثيل أخص منه؛ فكل تمثيل تشبيه، وليس كل تشبيه تمثيلًا. وأشار إلى التفريق بينهما من حيث الصورة والشكل أو الهيئة؛ فالأول تشبيه والثاني تمثيل، وكذلك من حيث الاشتراك في أصل الصفة؛ بأن يقع الاشتراك مرةً في نفسها وحقيقة جنسها؛ كتشبيه الخد بالورد في الحمرة، ومرّة في حكم مقتضٍ لها؛ كتشبيه الكلام بالعسل في الحلاوة؛ =

المَثَلَين المضروبين في «التدمرية»: أنّ الله ﷻ أخبرنا عمّا في الجنة من المخلوقات: من أصناف المطاعم والملابس والمناكح والمساكن؛ فأخبرنا أن فيها لبنًا وعسلًا وخمرًا وماءً ولحمًا وحريرًا وذهبًا وفضةً وفاكهة وحورًا وقصورًا، وقد قال ابن عباس ﷺ: (ليس في الدنيا شيءٌ مما في الجنة إلا الأسماء)[١]، وإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها، هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلة لها؛ بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى؛ فالخالق ﷻ أعظم مباينة للمخلوقات منه مباينة المخلوق للمخلوق، ومباينته لمخلوقاته؛ أعظم من مباينة موجودِ الآخرة لموجود الدنيا؛ إذ المخلوقُ أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم، من الخالق إلى المخلوق. وهذا بيِّن واضح»[٢].

وقد يطلق بعض المعتزلة على القرآن أنه غير مخلوق، ومرادهم أنه غير مختلق، أو غير مفترى، وأنه حق وصدق، ولا ريب أن هذا منتف باتفاق المسلمين المعتزلة وغيرهم[٣]، قال القاضي عبد الجبار: «وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق مُحْدَث»[٤].

= فاللفظ يشارك العسل في الحلاوة لا في ذاتها، ولكن فيما يلزمها من ميل الطبع والنفس إليه؛ فالأول تشبيه والثاني تمثيل. ينظر: أسرار البلاغة مع شرحه للدكتور محمد شادي، (ص٢٨٥، ٢٩٥، ٣٠٠).

(١) رواه الطبري في تفسيره، (١/ ١٤٦)، وذكر ابن تيمية في الفتوى الحموية (ص٥٤٢) أنه ثابت عن ابن عباس ﷺ.

(٢) الرسالة التدمرية، (ص٣١).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى، (١٢/ ٣٠١)، وشرح العقيدة الطحاوية، (١/ ٢٦٥).

(٤) شرح الأصول الخمسة، (ص٥٢٨)، وينظر: المغني للقاضي عبد الجبار، (٧/ ٣)، تفسير الكشاف، (٢/ ٨٨). والحدوث في اصطلاح أهل الكلام: بمعنى الخلق؛ فالمحدَث هو المخلوق؛ لكن الحدوث في لغة العرب يكون بمعنى التجدد؛ فيسمون ما تجدد حادثًا، وما تقدم على غيره قديمًا. ينظر: مقاييس اللغة (حدث)، درء تعارض العقل والنقل، (١/ ٣٧٤).

■ ومن هذا المنطلق العقدي وظَّفوا (جعل) - التي بمعنى الخلق - في هذه الآية توظيفًا غير مستقيم، ويمكن تقرير خلاف ذلك من الناحية التركيبية، ومن الناحية العقلية، والناحية السمعية.

أولًا: من الناحية التركيبية:

■ أولًا: أن (جعل) في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: الآية ٣] تعدّت إلى مفعولين، الأول: الضمير المتصل، وهو (الهاء) في قوله: ﴿جَعَلْنَٰهُ﴾، والثاني هو قوله: ﴿قُرْءَٰنًا﴾[(١)].

و(جعل) إذا تعدّت إلى مفعولين فلا تكون بمعنى الخلق، وإنما تكون بمعنًى مما يتعدى إلى مفعولين، وهو هنا التصيير؛ أي: صيّرناه قرآنًا عربيًّا[(٢)].

وكما في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: الآية ٩١] فقد تعدت إلى مفعولين، الأول: اسم الله العظيم ﴿ٱللَّهَ﴾، والثاني: قوله: ﴿كَفِيلًا﴾، ولهذا لو فسّرت (جعل) بمعنى (خلق)؛ لفسد المعنى فلا يمكن أن يكون المعنى: وقد خلقتم الله كفيلًا، وكذلك في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴿٩١﴾﴾ [الحجر: الآية ٩١]، المفعول الأول: ﴿ٱلْقُرْءَانَ﴾، والثاني: ﴿عِضِينَ﴾؛ ولذا لا يمكن أن يكون المعنى: الذين خلقوا القرآن عضين؛ فالمعنى يفسد حينئذ، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ

---

(١) المجتبى من مشكل إعراب القرآن الكريم، أ.د. أحمد بن حمد الخراط، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ، (١/ ٤٨٩).

(٢) ينظر: تفسير البغوي، (٧/ ٢٠٢)، تفسير النسفي، المسمى بـ (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي، (المتوفى: ٧١٠)، تحقيق: يوسف علي بديوي - محيي الدين مستو، دار الكلم الطيب، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، (٣/ ١٠٢)، البرهان في علوم القرآن، (٤/ ١٣١).

﴿عُرۡضَةً لِّأَيۡمَٰنِكُمۡ﴾ [البقرة: الآية ٢٢٤]؛ فالمفعول الأول: اسم الله العظيم ﴿ٱللَّهَ﴾، والثاني: ﴿عُرۡضَةً﴾، ولا يمكن أن تفسَّر (جعل) بمعنى (خلق) هنا؛ فيقال: ولا تخلقوا الله عرضة لأيمانكم، وهذا ظاهر الفساد، وكذلك في هذه الآية: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: الآية ٣]، لا تكون بمعنى الخلق، وإنما هي بمعنى التصيير.

أما إذا تعدّت إلى مفعول واحد، فهي بمعنى الخلق، قال مكي بن أبي طالب: «إن كانت بمعنى (خلق) تعدَّت إلى مفعول واحد»[١]؛ وقد قال الزمخشري نفسه: «(جَعَلَ) يتعدّى إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث وأنشأ؛ كقوله: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾، وإلى مفعولين إذا كان بمعنى (صيّر)؛ كقوله: ﴿وَجَعَلُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمۡ عِبَٰدُ ٱلرَّحۡمَٰنِ إِنَٰثًاۚ﴾ [الزخرف: الآية ١٩]»[٢]؛ لكنّه يرى أن ﴿قُرۡءَٰنًا﴾ في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ حال وليست مفعولًا ثانيًا؛ وإن كان لم يقطع أن (جعل) هنا بمعنى خلق؛ لكن يظهر ترجيحه له من خلال قصرها على مفعول واحد، يقول: «﴿جَعَلۡنَٰهُ﴾ بمعنى (صيّرناه) معدّى إلى مفعولين، أو بمعنى (خلقناه) معدّى إلى واحد، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾، و﴿قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ حال»[٣].

فالمعتزلة حملت (جعل) على معنى الخلق، أما الأشاعرة فقد وافقوا على حمل (جعل) في هذه الآية على معنى التصيير أو التسمية، ولكن هذا الحمل إنما هو فيما يتعلق بالمعنى الذي هو الكلام عندهم؛ أما فيما يتعلق بالقرآن فهم يوافقون المعتزلة، والخلاف بينهم خلاف لفظي، والحقيقة واحدة؛

---

(١) مشكل إعراب القرآن، (٢/ ٥٤١).
(٢) تفسير الكشاف، (٢/ ٥).
(٣) تفسير الكشاف، (٤/ ٢٤٠).

فالمعتزلة يقولون: هو كلام الله مخلوق من أصله، والأشاعرة يقولون: القرآن مخلوق، وليس هو كلام الله بل عبارة عنه؛ ولكن يسمى كلام الله مجازًا، وهذا أخطر من قول المعتزلة[١]، فاتفقوا على أن المسموع الذي هو الحرف والصوت مخلوق، وإن اختلفوا في المعنى؛ ولهذا يجوز عندهم في هذا الاعتبار الثاني حمل (جعل) في آية البحث على معنى (خلق)، وينصب ﴿قُرْءَانًا﴾ على الحالية كما هو توجيه المعتزلة[٢].

■ **ثانيًا: اصطفاء لفظ «الرسالة» دون لفظ النبوة، في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ﴾** [الحاقة: الآية ٤٠]؛ ففي هذه اللفظة إيحاء بالتبليغ دون الإنشاء؛ فالرسول إنما يُبلغ عن المرسِل؛ ولا ينشئ كلامًا من عنده، وإنما يبلغ كلام غيره؛ كما يشعر بهذا لفظ الإرسال؛ فدل على أن الكلام كلام الله، والرسول يبلغ كلام الله؛ ففيه رد على من قال: إن الله نسبه إلى الرسول وهو مخلوق، والله خلق الرسول، وخلق كلامه فيكون القرآن مخلوقًا.

وثمة أمور تؤكد أن إضافة القول إلى الرسول إضافة تبليغ لا إضافة إنشاء:

الأمر الأول: أن لفظ «الرسول» جاء في موضعين من كتاب الله ﷻ، موضع في سورة التكوير: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾﴾ [التكوير: الآيتان ١٩، ٢٠] والمراد بالرسول هنا: الرسول المَلَكِيُّ وهو جبريل عليه السلام[٣]، وجاء في «سورة الحاقة»: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ

---

(١) مجموع الفتاوى، (١٢/ ١٢١)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، (٢/ ١١٣٠)، شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، للعلامة محمد بن صالح العثيمين، (المتوفى: ١٤٢١)، مؤسسة الشيخ ابن عثيمين، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ (ص١٤٨).

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة، (٢/ ٥٤٠)، الأثر العقدي، (١/ ٥٥٦)

(٣) تفسير الطبري، (٢٤/ ٢٨٥)، تفسير ابن كثير، (٨/ ٣٣٨)، تفسير ابن عاشور، (١٦/ ٢٠٥).

بِقَوْلِ شَاعِرٍۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ۝ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝﴾ [الحاقة: الآيات ٤٠ - ٤٢]، والمراد به هنا: الرسول البشري، وهو محمد ﷺ.

فلو كان المعنى: أن الرسول هو الذي أحدث نظم القرآن؛ فأي الرسولين أحدثه حينئذٍ؟! فهو إن أحدثه محمد امتنع أن يحدثه جبريل، وإن أحدثه جبريل امتنع أن يحدثه محمد، والله أخبر أنّه قول كلا الرسولين! وهذا يدل على دقة التعبير وضرورة مراعاة مدلولها، قال ابن كثير في آية «الحاقة»: «أضافه إليه على معنى التبليغ؛ لأن الرسول من شأنه أن يبلغ عن المرسِل؛ ولهذا أضافه في «سورة التكوير» إلى الرسول الملكي وهو جبريل ﷺ»[(١)].

وقال ابن عاشور في آية «الحاقة»: «وإضافة ﴿لَقَوْلُ﴾ إلى ﴿رَسُولٍ﴾؛ لأنه الذي بلّغه فهو قائله»[(٢)]، وقال في آية «التكوير»: «والتعبير عن جبريل بوصف ﴿رَسُولٍ﴾ إيماء إلى أن القول الذي يبلغه هو رسالة من الله، مأمور بإبلاغها كما هي»[(٣)]؛ ولذا قال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ﴾ [المائدة: الآية ٦٧] بلفظ الرسالة والبلاغ، ولم يأت في القرآن إضافة القول إلى النبي أو الملَك؛ فدلّ ذلك على أن المراد هو الإبلاغ، وليس الإحداث؛ فالرسول مبلِّغ، والله تعالى تكلم بالقرآن، وسمعه جبريل ﷺ وبلغه إلى محمد ﷺ، ثم قرأه محمد ﷺ وبلغه إلى الأمة[(٤)]؛ وبهذا يتقرر المعنى ويسلم من الإيهام والتناقض.

الأمر الثاني: أنه قال في وصفه: ﴿مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۝﴾ [التكوير: الآية ٢١] في «سورة التكوير»، ووصفُه بالأمانة يدل على أنه يبلّغ ما أرسل به كما سمعه من الله،

(١) تفسير ابن كثير، (٨/ ٢١٧).
(٢) تفسير ابن عاشور، (١٥/ ٣٧٠).
(٣) تفسير ابن عاشور، (١٦/ ٢٠٥).
(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، (١٢/ ٢٦٦)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، (١/ ٢٦٤) (٢/ ٤٨١).

لا يزيد فيه ولا ينقص(١).

الأمر الثالث: الوعيد الوارد فيمن قال: إن هذا القرآن من قول البشر، فقد توعده الله بأن يصليه سقر، قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ نَظَرَ ﴿٢١﴾ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ وَٱسْتَكْبَرَ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾﴾ [المدثر: الآيات ١٨ - ٢٦] فالقول بأن النبي ﷺ أحدث نظم القرآن، يجعله داخلًا في الوعيد الذي توعد الله به الوليد بن المغيرة(٢).

الأمر الرابع: أن القول إذا أُطْلق، فالمراد به اللفظ والمعنى؛ فحينما يُسمع شخص يقول:

«**إنما الأعمال بالنيات**»؛ فإنه يقال: هذا كلام النبي ﷺ، وإذا قيل:

قفا نبكِ من ذكرى حبيبٍ وَمنزلِ بسقطِ اللوى بين الدّخولِ فحوملِ

فإنه يقال: هذا كلام امرئ القيس، وهكذا(٣). والكلام إن قاله القارئ فهو متلوٌّ، وإن كتبه فهو مكتوب، وإن سُمع فهو مسموع؛ ولذا قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: الآية ٦]، ولم يقل: ما هو عبارة أو حكاية أو نحو ذلك(٤)، وإنما الكلام المتلو والمسموع والمكتوب هو كلام الله؛ فالكلام كلام البارئ والصوت صوت

---

(١) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، (١/ ٢٦٤)، (٢/ ٤٨١).

(٢) ينظر: الهداية الربانية في شرح العقيدة الطحاوية، تأليف: عبد العزيز بن عبد الله الراجحي، مركز عبد العزيز الراجحي للاستشارات والدراسات - الرياض، الطبعة الثانية ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م، (ص١٥٩).

(٣) المصدر السابق، (ص١٤٨).

(٤) تفسير ابن كثير، (٨/ ٢١٧).

القارئ، كما قال النبي ﷺ: «زيِّنوا بالقرآن أصواتكم»[١]، وكان ﷺ يقول: «ألا رَجُلٌ يحملُني إلى قومه؛ فإنَّ قُريشًا مَنعُوني أنْ أُبلِّغَ كلامَ ربِّي»[٢]؛ فبيَّن أن الكلام الذي يبلغه كلام ربه، وأن القارئ يقرؤه بصوت نفسه[٣].

ولذا شدَّد السلف على من يقول: (لَفْظي بالقرآنِ مَخلوقٌ)، أو: (القرآنُ بلفظي مخلوقٌ) وقد كان يقول بذلك حسين الكرابيسي[٤] وداود بن علي الظاهري[٥]؛ فأنكروا قولَهم هذا وشددوا عليهم فيه، وممن أنكر عليهم من الأئمة: الشافعي[٦]، وأحمد[٧]، وأبو عبيد القاسم بن سلام[٨]، وقد سُمي القائلون بذلك بـ(اللفظية)، وأطلق بعضهم على من قال بذلك بأنهم جهمية، إذا قصد به الملفوظ الذي هو القرآن، أما إن قصد به التلفّظ به فلا يدخل في ذلك[٩]؛ لكنّ هذا القول بابٌ يُدخل منه للقول بخلق القرآن صراحة؛ بل إن علماء السلف شددوا على من أسموهم بـ(الواقفة)؛ وهم الذين يقولون:

---

(١) أخرجه أحمد، برقم (١٨٤٩٤)، وأبو داود في سننه، برقم (١٤٦٨)، وأبو داود هو سليمان بن الأشعث السجستاني، (المتوفى: ٢٧٥)، دار الفكر - بيروت، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أحمد، برقم (١٥١٩٢)، وأبو داود، برقم (٤٧٣٤)، والترمذي، برقم (٢٩٢٥) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٣) مجموع الفتاوى، (١٢/ ١٧٣، ٢٦٤).

(٤) مقالات الإسلاميين، (ص٦٠٢)

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، لأبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي، (المتوفى: ٤١٨هـ)، تحقيق: أبو مالك الرياشي، دار النصيحة - المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م، برقم (٦٠٦).

(٦) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، برقم (٥٩٩).

(٧) السنة، لعبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني، (المتوفى: ٢٩٠)، تحقيق: د. محمد سعيد سالم القحطاني، دار ابن القيم - الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، برقم (١٧٧).

(٨) المصدر السابق، برقم (١٧٧).

(٩) شرح فتح رب البرية، (ص٣٢٤).

القرآن كلام الله، ولا يزيدون على ذلك، ومنهم من يقول: لا أقول: مخلوق ولا غير مخلوق، وقد كان السلف يشددون على من قال بذلك، ويرون قوله أخطرَ من مقالة التصريح بالخلق؛ لأن هؤلاء يستميلون العامة إلى قولٍ ظاهرُه السلامة(١).

فالقرآن كلام الله مبنًى ومعنًى، والإيمان بذلك حَتْمٌ لازم، وقد أثبت أهل السنة ذلك؛ فأثبتوا به قدسية معانيه ومبانيه، في حين أن قول الكُلَّابيَّة فيه نزع لقدسية حروفه، وقول الجهمية والمعتزلة فيه نزع لقدسية معانيه، وقد شابه المعتزلةَ والجهميةَ في قولهم هذا بعضُ الأدباء والمفكرين اليوم، بقولهم بنظرية النص المفتوح، أو انفتاح النص وانغلاقه؛ ليجعلوا القرآن نصًّا مفتوحًا يؤخذ منه أي معنى ظاهري أو باطني، والذي أشاع هذه النظرية هو المفكر الإيطالي (أمبيرتو إيكو) في كتابه: (العمل المفتوح)، وتبعه بعض الأدباء والنقّاد غربًا وشرقًا، وهي المدرسة التي سميت بعدُ بـ(البنيوية)؛ وهي مدرسة ذات نزعة ماديّة حادّة ابنة حضارة غربية ولدت في عالم الشكوك وفَقْد اليقين، **ومن أبرز انحرافاتها**: خلعها للنصوص - أيّا كان مصدرها سماويًا أم بشريًّا - عن مرجعياتها وسياقاتها، والنصوص في العادة مرتبطة بجذورها الحضارية والعقدية، وبسياقاتها الفكرية والتاريخية، ولا يمكن بحالٍ تجاهلُ هذا، أو القفزُ فوقه، وغلقُ النص على نفسه، وجعله مكتفيًا ببنيته، غير محتاج إلى أي شيء خارجه لفهمه والتعامل معه، لا من حيث القائل، ولا من حيث الملابسات الأخرى(٢)، وأخذ الباطنية وغيرهم بهذه المدرسة ومضمونها، وإن لم يسموها باسمها(٣).

---

(١) الخراسانية، (ص١٥٩).

(٢) ينظر: مناهج النقد الأدبي الحديث - رؤية إسلامية، د. وليد قصّاب، دار الفكر - دمشق، الطبعة الثانية١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، (ص١٤١، ١٤٧، ١٤٩).

■ **ثالثًا: التعبير بالإنزال المقيّد بالله:** فقد قال الله تعالى عن القرآن: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾﴾ [الشعراء: الآية ١٩٢]، ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٢﴾﴾ [غافر: الآية ٢]، ﴿تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٢﴾﴾ [فصلت: الآية ٢]، ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ﴾ [النحل: الآية ١٠٢]، ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [السجدة: الآية ٢]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: الآية ٦٧].

فبيَّن في غير موضع أنه منزَّل من الله تعالى، فالقول بأنه منزل من بعض المخلوقات؛ كاللوح[١] أو الهواء فيه مخالفة لظاهر القرآن ودلالة ألفاظه وتراكيبه؛ ولذا فرق الله بين ما نزل منه وما نزله من بعض المخلوقات، **وقد جاء الإنزال في القرآن على ثلاثة أنواع:**

النوع الأول: إنزال مقيّد بالله: وهذا جاء مع القرآن الكريم كما في الآيات السالفة.

النوع الثاني: إنزال مقيد بغير الله: كما في إنزال الماء؛ فقد جاء مقيدًا

(١) الخراسانية، (ص١٧٣).

(٢) احتجوا بأنَّه روي عن ابنِ عبَّاسٍ رضي الله عنهما أنَّ القرآن نزَل من اللَّوح المحفوظ إلى بيتِ العزّة في رمضان، وصارَ جبريلُ يأخذُه من هذا البيت، فينزلُ به على رسولِ الله ﷺ؛ لكنَّ هذا الأثر ضعيف، وقد علّق الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ على هذه المقولة، وقال: «هذه المقالة مبنية على أصل فاسد، وهو القول بخلق القرآن، وهي مقالة الجهمية، والمعتزلة، ومن نحا نحوهم، وهذه المقالة الخاطئة، حقيقتها إنكار أن يكون الله متكلمًا حقيقة». فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، مفتي الديار السعودية سابقًا، تحقيق: محمد عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة: (١/ ٢٥). والصحيح الذي عليه أهل السنّة والجماعة، أنّ للقرآن نزولين: **الأول**: من الله تعالى إلى بيت العزة جملةً واحدة. **والثاني**: من الله مباشرة إلى جبريل، يتكلم به سبحانه ويلقيه على جبريل منجّمًا على الأحداثِ والوقائع في ثلاثٍ وعشرين سنة. يُنظر: مجموع الفتاوى، (١١/ ٢٠٥) فما بعدها.

بالسماء، كما في قوله: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ [الأنعام: الآية ٩٩]، والسماء: هو العلو، وجاء مقيدًا بالمزن وبالمعصرات، ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾﴾ [النبإ: الآية ١٤].

وجاء الإنزال مقيدًا بالأنعام: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [الزمر: الآية ٦]؛ لأنها تلقي ولدها من علو إلى سفل، و(مِن) هنا إما لبيان الجنس أو لابتداء الغاية. والمقصود هو القيد وليس الإسناد؛ فالفعل مسند إلى الله بلا شك.

النوع الثالث: الإنزال المطلق: فلا يختص عند ذلك بشيء من الإنزال، وذلك في مثل قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ﴾ [الحديد: الآية ٢٥]؛ لأن الحديد ينزل من رؤوس الجبال لا ينزل من السماء(١).

■ **رابعًا: التعبير بالماضي**: فالقرآن فيه آيات كثيرة فيها التعبير عنه بلفظ الماضي، ومنه قوله تعالى في المرأة المجادِلة: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: الآية ١]؛ فإذا كان الله قال: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ﴾ في الأزل؛ فهل كان ثَمَّ زوجة أو مُجَادِلَة أو قول؟ هذا حتمًا لم يكن؛ فيلزم منه أنَّ قوله: ﴿قَدْ سَمِعَ﴾ غير مطابق للواقع، وهذا هو الكذب، تنزه الله وتقدس؛ فبطل القول بقِدَمِه ولزم أن يكون أمرًا حادثًا سمع الله وأنزل فيه قرآنًا؛ فالقرآن - حينئذٍ - حادث وليس بقديم(٢).

■ **خامسًا**: في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: الآية ١٦٤]، جاء

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، (١٢/ ٢٤٨)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، (١/ ٢٧٥).
(٢) ينظر: شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ، (١/ ٢٠٨). وقد ذكر الشيخ صالح في شروحه العقدية أن هذه حجة الآمدي على أصحابه، في عدم موافقته لهم بأن القرآن قديم. ولم يتيسر لي العثور على كلام الآمدي.

فعل التكليم واقعًا على موسى عليه السلام، لا على الكلام، وهذا لا يستقيم على القول بالخلق؛ فمعنى ذلك: أن التكليم فعلٌ أنزل على الكلام، والآية ظاهرة في إنزاله على موسى[(١)].

■ **سادسًا: التوكيد بالمصدر المعرف للحقيقة؛ في قوله: ﴿تَكْلِيمًا﴾ هو مصدر مؤكد لفعله، وفائدته: رفع توهُّم المجاز**[(٢)]**؛ قال النحاس:** «﴿تَكْلِيمًا﴾: مصدر مؤكِّد، وأجمع النحويون على أنك إذا أكّدت الفعلَ بالمصدر لم يكن مجازًا، وأنه لا يجوز في قول الشاعر:

(امتلأ الحوضُ وقال قطني)

أن يقول: قال قولًا؛ فكذا لما قال: ﴿تَكْلِيمًا﴾ وجب أن يكون كلامًا على الحقيقة من الكلام الذي يعقل»[(٣)]، ونقل الأزهري عن أَحمد بن يحيى، أنه قال: «لو جاءت ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ﴾ مجردة؛ لاحتمل ما قلنا وما قالوا - يعني المعتزلة - فلما جاء ﴿تَكْلِيمًا﴾ خرج الشك الذي كان يدخل في الكلام، وخرج الاحتمال للشَّيْئين، والعرب تقول: إذا وُكِّد الكلامُ لم يجز أن يكون التوكيد لغوًا، والتوكيدُ بالمصدر دخل لإخراج الشك»[(٤)].

---

(١) الخراسانية، (ص١٣٨).

(٢) تأويل مشكل القرآن، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، (المتوفى: ٢٧٦هـ) تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، (ص١١١).

(٣) إعراب القرآن، (١/ ٥٠٧).

(٤) تهذيب اللغة، (١٠/ ١٤٨)، وينظر: لسان العرب: (١٢/ ٥٢٢)، البلاغة العربية (أسسها وعلومها وفنونها)، عبد الرحمن حسن حبنّكة الميداني، (المتوفى: ١٤٢٥هـ) دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٤٣١هـ ٢٠١٠م، (١/ ٥٥١)، ونظرية النظم وقراء الشعر عند عبد القاهر، (ص٤٤).

وقال السيوطي: «ومنها - أي من فوائد التوكيد - ما ذكره القاضي أبو بكر[١] من أنَّ تقوية الكلام بالتأكيد من علامات الحقيقة دون المجاز؛ لأن أهل اللغة لا يقوّون المجاز بالتأكيد؛ فلا يقولون: (أراد الجدارُ إرادة) ولا (قالت الشمس قولًا) كـ(طلعت طلوعًا)، وكذلك ورد الكلام في الشّرع لأنه على طريق اللغة»[٢]؛ ولذا نجد من المعتزلة من يقرّ بأن هذه الآية لا تحتمل المجاز؛ لكنه يذهب إلى ما تذهب إليه المعتزلة وبعض الجهمية، من أنه خلق الكلام في الشجرة، والشجرة هي التي كلمت موسى، وأن الكلام يخلقه الله في الهواء، أو في السحاب أو في أي شيء؛ فيكون الكلام بدأ من هذا المخلوق[٣]، قال ابن جني: «وأما قول الله ﷻ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ فليس من باب المجاز في الكلام؛ بل هو حقيقة، قال أبو الحسن: خلق اللهُ لموسى كلامًا في الشجرة فكلم به موسى، وإذا أحدثه كان متكلمًا به، فأمّا أنْ يُحدثه في شجرةٍ أو فَمٍ أو غيرهما فهو شيء آخر؛ لكنّ الكلامَ واقع، ألا ترى أن المتكلم منَّا إنما يستحق هذه الصفة بكونه متكلمًا لا غير، لا لأنّه أحدثه في آلة نطقه، وإن كان لا يكون متكلمًا حتى يحرك به آلات نطقه»[٤].

وهذا كلام لا يخفى ما فيه من البُعد والتمحّل، ومخالفة صريح القرآن وظواهره اللفظية والتركيبية، وكيف لشجرة أن تقول: ﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ

---

(١) لعله يقصد القاضي أبا بكر الباقلاني.

(٢) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، (١/ ٢٨٨).

(٣) ينظر: الكشاف، (٣/ ٥٨١)، تفسير أبي السعود، (٧/ ١٢٤).

(٤) الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، (المتوفى: ٣٩٢)، عالم الكتب - بيروت، تحقيق: محمد علي النجار، الطبعة الثانية ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، (٢/ ٤٥٤).

ﵟٱلۡعَٰلَمِينَﵞ [القصص: الآية ٣٠]؟! أو تقول: ﵟإِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَﵞ [طه: الآية ١٢]؟!

ولهذا فرّ بعضهم إلى تحريف الإعراب أو تحريف المعنى؛ فيروى أنّ عمرو بن عبيد المعتزلي، أراد أن يحرّف الإعراب؛ فقال لأبي عمرو بن العلاء: أريد أن تقرأ: «وَكَلَّمَ اللَّهَ مُوسى» بنصب اسم الله؛ ليكون موسى هو المتكلِّم وليس الله؛ فقال أبو عمرو: هَبْ أني قرأت هذه الآية كذا؛ فكيف تصنع بقوله تعالى: ﵟوَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥﵞ [الأعراف: الآية ١٤٣]؟! قال: فبُهت[(١)].

ومنهم من حرّف المعنى ففسّر التكليم بالتجريح؛ فقال: معنى: ﵟوَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗاﵞ؛ أي: وجرّحه بأظافير الحكمة تجريحًا[(٢)].

■ **سابعًا: النداء الصادر من الله تعالى**: وقد جاء في تسع آيات في كتابه الكريم، منها مناداته لآدم ولموسى ﵉، كما في قوله تعالى: ﵟيَٰمُوسَىٰٓ أَقۡبِلۡﵞ [القصص: الآية ٣١]، وقوله: ﵟوَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَﵞ [الأعراف: الآية ١٩]، ومنها: نداؤه يوم القيامة كما في قوله تعالى: ﵟوَيَوۡمَ يُنَادِيهِمۡ فَيَقُولُ مَاذَآ أَجَبۡتُمُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ٦٥ﵞ [القصص: الآية ٦٥]، وفي البخاري عَنْ جَابِرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أُنَيْسٍ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «**يَحْشُرُ اللَّهُ الْعِبَادَ فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعُدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرُبَ: أَنَا الْمَلِكُ أَنَا الدَّيَّانُ**»[(٣)]، وغير ذلك، وهذا يدل على أنه كلام مسموع، ولا يُعقل أن يُسمع إلا ما كان حرفًا وصوتًا، قال ابن تيمية: «النداءُ لا يكون إلا صوتًا، باتفاق أهل اللغة وسائر الناس»[(٤)].

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير، (١/ ٧٢٥)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، (١/ ٢٥٨).
(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: (٣٤/ ٧).
(٣) أخرجه البخاري، برقم (٧٤٨٠).
(٤) منهاج السنة، (٥/ ٤٢٣).

■ **ثامنًا: العطف المقتضي للمغايرة بين القرآن والخلق:** فقال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: الآية ٥٤]، قال سفيان بن عيينة: «بيّن الله تعالى الخلق من الأمر، فقال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: الآية ٥٤]»(١)، والله تعالى قد سمّى القرآن أمرًا فقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: الآية ٥٢].

وقال: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ۝٣ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ [الدخان: الآيتان ٣، ٤] ثم قال عن القرآن: ﴿أَمْرًا مِّنْ عِندِنَآ﴾ [الدخان: الآية ٥](٢)، وقال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ﴾ [الرحمن: الآيات ١ - ٣] فلم يجمع القرآن مع الإنسان في الخلق؛ بل أوقع اسم الخلق على الإنسان، والتعليم على القرآن(٣).

وقال ﷻ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: الآية ٤٠]، فالقول غير الخلق؛ فقد أكَّد القول بالتَّكْرار، وأكد المعنى بـ(إنما)، وأخبر أنه إذا أراد خلق شيء قال له: (كن)، ولو كان قوله مخلوقًا لتعلق بقولٍ آخر(٤).

■ **تاسعًا: التعريف بالإضافة الوارد في قوله تعالى:** ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: الآية ٧٥].

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، (المتوفى: ٤٥٨) تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي - جدة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، (١/ ٥٥٦).

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية، للإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، (المتوفى: ٢٤١هـ)، تحقيق: محمد حسن راشد، المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٩٣هـ، (ص٢٥).

(٣) الرد على الزنادقة والجهمية، (ص٢٦)، والأسماء والصفات للبيهقي، (١/ ٥٥٦).

(٤) يُنظر: التوحيد لابن خزيمة، (ص٢٤٢)، الإبانة للأشعري، (ص٦٣)، الأسماء والصفات للبيهقي، (١/ ٥٥٦).

وقوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: الآية ٦]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: الآية ١٥]؛ فإن إضافة الكلام إلى الله من إضافة الشيء إلى بعضه، ومن إضافة الصفة إلى موصوفها؛ **لأن المضافَ إلى اللهِ تعالى نوعان: إمّا أن يكون المضاف معنًى، وإمّا أن يكون عينًا.**

فالمعنى: هو الذي لا يَقُومُ بنفسه وإنما يقوم بغيرِه، وهذا يكونُ من صفاتِه، مثل: علم الله، وقدرة الله، وسَمْع الله، وكلامِ الله، وما أشبه ذلك، فهذه معانٍ متصلةٌ بالله، وإذا أُضيفت إلى اللهِ فهي من صفاتِه؛ وبالتالي فليست بمخلوقةٍ، والكلام عنها فرع عن الكلام في موصوفها؛ كما في القاعدة المشهورة في باب الاعتقاد: **(الكلام في الصفات فرعٌ عن الكلام في الذات)**[١].

وأما العين: فهو البائن عن الله المنفصل بنفسه؛ وهذا يكون مخلوقًا، وكل منفصل عن الله فهو مخلوق، وإذا أُضيف إلى الله فإضافته من إضافة المخلوق إلى خالقه، وتكون الإضافة لغرض التشريف والتكريم والتعظيم ونحو ذلك، مثل: ناقة الله، وبيت الله، وعبد الله، ونحو ذلك[٢].

ولهذه المسألة لوازمُ عقليةٌ، سيأتي الكلام عليها قريبًا إن شاء الله.

عاشرًا: أن الله أخبر أن القرآن من علمه فقال: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: الآية ٦١]، فسمى الله القرآن علمًا، وعلمه سبحانه جزء منه، وهو غير مخلوق بلا شك، والكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات؛ فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو يزعم أن علم الله مخلوق، وبهذا احتج الإمام أحمد؛ حيث قال في حكاية مناظرته للجهمية في مجلس

---

(١) العقيدة التدمرية، (ص٤٣).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، (٦/ ١٤٥، ٣٩٦).

المعتصم: «قال لي عبد الرحمن القزاز: كان اللهُ ولا قرآن، قلتُ له: فكان الله ولا علم؟! فأمسك، ولو زَعَم أنّ اللهَ كان ولا عِلم لكفرَ بالله»[١]، وقد ذكره الخلال عنه أيضًا، واحتج بذلك أبو الحسن الأشعري وغيره[٢].

ثانيًا من الناحية العقلية:

دلّ العقل على أن الله ﷻ متكلم، وأن الكلام صفة له، وصفاته غير مخلوقة، وأنه يتكلم متى شاء وكيف شاء، وأن القرآن من كلامه، **وذلك من عدة أوجه:**

■ **الوجه الأول**: أنه لا يعرف في عقلٍ أن قائلًا متكلمًا لا يقوم به القول والكلام، وإن زعم أحد أنّه فرّ من ذلك حذرًا من التشبيه فهذا يلزمه بأن لا يُثبتَ صفةً غيره؛ فإنهم إذا أثبتوا أن علم الله لا يشبه علم خلقه؛ قيل لهم: والتكلّم كذلك، ومثله سائر الصفات؛ فلا يُعقل قادرٌ لا تقوم به القدرة، أو حيٌّ لا تقوم به الحياة، وقد قال ﷺ: «**أعوذُ بكلماتِ الله التّامات التي لا يُجاوزُهنّ بَرٌّ ولا فَاجر**»[٣]؛ فهل يصح في العقل أنه ﷺ عاذَ بمخلوق؟ بل هذا كقوله: «**أعوذُ برضاكَ من سَخطِك، وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك**»[٤]، وكقوله: «**أعوذ بعزّة الله وقُدرته من شَرِّ ما أجدُ وأحاذر**»[٥]، وكل هذه من صفات الله تعالى[٦]، والقاعدة: (أنّ القولَ في بعضِ الصفاتِ كالقول في

---

(١) رواه حنبل في المحنة. ذِكْرُ محنةِ الإمام أحمد بن حنبل، جمع: أبي عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل، (المتوفى: ٢٧٣هـ)، تحقيق: د. محمد نغش، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، (ص٤٥).
(٢) السنة للخلال، (٦/ ٢٩)، الإبانة للأشعري، (ص٨٧).
(٣) أخرجه أحمد، برقم (١٤٥٢٠) من حديث عبد الرحمن بن خنبش رضي الله عنه.
(٤) أخرجه مسلم، برقم (٤٨٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٥) أخرجه مسلم، برقم (٢٢٠٢) من حديث عثمان بن أبي العاص الثقفي رضي الله عنه.
(٦) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، (١/ ٢٦٨).

بعضِها الآخر)[١].

■ **الوجه الثاني**: أن الكلام صفة المتكلم، وإذا كان صفة المتكلم، كان كلام الله صفته، وصفات الله تعالى غير مخلوقة؛ إذ إن الصفات تابعة للذات، **والقاعدة: (أن الكلام عن الصفات فرع عن الكلام في الذات)**؛ فكما أن ذات الرب ﷻ غير مخلوقة؛ فكذلك صفاته غير مخلوقة، وكما أن للهِ ذاتًا ليست كذات غيرهِ؛ فله ﷻ صفات تليقُ بجلاله وعظمتهِ ليست كصفات غيره[٢].

■ **الوجه الثالث**: أن عدمَ التكلم صفةُ نقص، لا تليق بالمعبود، وقد ذكر الله من صفات المعبودات الباطلة أنها لا تنطق ولا تتكلم؛ كما قال الله تعالى ردًّا على الذين فتنوا في العجل، وتقريعًا لهم، وبيانًا لفضيحتهم وسخافة عقولهم فيما ذهبوا إليه: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: الآية ٨٩]؛ أي: أفلا يرون أن هذا العجل لا يجيبهم إذا سألوه، ولا إذا خاطبوه[٣].

وأخبر الله عن إبراهيم أنه قال لقومه: ﴿فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾ [الأنبياء: الآية ٦٣]، فدل ذلك على أن عدم التكلم صفة نقص، لا تصلح لمن يُدعى إلها، والله منزه عن صفات النقص[٤]، والقرآن من كلامه ﷻ.

---

(١) العقيدة التدمرية، (ص٢٢).
(٢) العقيدة التدمرية، (ص٢٩)، شرح عقيدة أهل السنة، (ص١٤٨).
(٣) تفسير ابن كثير، (٥/ ٣١١).
(٤) شرح لمعة الاعتقاد، صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، ضمن مجموعته العقدية، تحقيق: عادل رفاعي، دار الحجاز - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ، المجلد ١٠، (ص٧٩).

■ **الوجه الرابع: أن كلام الله - إن قيل بأنه مخلوق - فإنه لا يخلو من أحد حالين:**

الأولى: أن يكون مخلوقًا قائمًا بذات الله.

والثانية: أن يكون منفصلًا عن الله بائنًا عنه.

وكلا الحالين باطل؛ **أما الأولى:** فيلزم منها أن يقوم المخلوق بالخالق، وهو باطل؛ فإن الله تعالى مستغنٍ عن خلقه من جميع الوجوه.

وأما الثانية: فيلزم منها تعطيل صفة الكلام لله تعالى؛ إذ إن الصفة إنما تقوم بالموصوف لا تقوم بسواه؛ فإن قامت بغير الموصوف كانت وصفًا لمن قامت به، وهذا معناه أن الرب تعالى غير متكلم تعالى الله وتقدس؛ ولذا كانت إضافة الكلام إلى الله من إضافة الشيء إلى بعضه، ومن إضافة الصفة إلى موصوفها؛ كما تقدم تقريره.

ثالثًا: من الناحية السمعية:

■ أما الأدلة من الناحية السمعية فهي كثيرة مستفيضة، وقد سلف الكثير من أدلة القرآن، **أما الأدلة من السنة، فمنها:**

١- حديث خَوْلَةَ بِنْتِ حَكِيمٍ السُّلَمِيَّةِ قالت: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «**مَنْ نَزَلَ مَنْزِلًا ثُمَّ قَالَ: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ لَمْ يَضُرَّهُ شَيْءٌ حَتَّى يَرْتَحِلَ مِنْ مَنْزِلِهِ ذَلِكَ**»(١).

ولو كانت كلماته مخلوقة لكانت الاستعاذة بها شركًا؛ لأنها استعاذة بمخلوق، ومن المعلوم أن الاستعاذة بغير الله تعالى وأسمائه وصفاته شرك؛ فدل هذا على أن كلمات الله تعالى غير مخلوقة، قال نُعيم بن حماد: «لا

---

(١) أخرجه مسلم، برقم (٢٧٠٨).

يستعاذ بالمخلوق، ولا بكلام العباد والجن والإنس والملائكة»، قال البخاري عَقِبه: «وفي هذا دليل أن كلام الله غير مخلوق، وأن سواه خَلْق»[١].

٢- حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: **«فَضْلُ كَلامِ اللهِ عَلى سَائرِ الكَلامِ كَفضْلِ الله على سائرِ خَلْقِه»**[٢]. **فقد تضمن هذا الحديث أمرين:**

الأول: التفريق بين كلام الله وما سواه من الكلام، ولو كان الجميع مخلوقا لما كانت هناك حاجة إلى التفريق.

الثاني: أنه جعل الفرق بين كلام الله وكلام غيره، كالفرق بين ذات الله وذات غيره، فجعل شأن كلامه وصفته من شأن ذاته وصفتها، كما أن كلام المخلوق وصفته مناسب وملائم لذات المخلوق وصفتها.

قال الدارمي: بعد ذكر الأحاديث في هذا المعنى: «ففي هذه الأحاديث بيان أن القرآنَ غيرُ مخلوق؛ لأنه ليس شيء من المخلوقين من التفاوت في فضل ما بينهما كما بين الله وبين خلقه في الفضل؛ لأن فضل ما بين المخلوقين يستدرك، ولا يستدرك فضل الله على خلقه، ولا يحصيه أحد،

---

(١) خلق أفعال العباد، لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن إسماعيل البخاري الجعفي، (المتوفى: ٢٥٦هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار المعارف السعودية - الرياض، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، (ص٩٦).

(٢) أخرجه الترمذي، برقم (٢٩٢٦)، وقال: حسن غريب. وأخرجه الدارمي في سننه، سنن الدارمي، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، (المتوفى: ٢٥٥هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩١م، برقم (٣٣٥٧)، وقال المحقق: إسناده حسن، وأخرجه عثمان الدارمي في الرد على الجهمية برقم: (٢٨٧، ٣٤٠)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة برقم: (٥٥٧)، وقد رجّح البخاري وقفه على عبد الرحمن السلمي، وعقد في صحيحه باب: (فضل القرآن على سائر الكلام)، برقم (١٧).

وكذلك فضل كلامه على كلام المخلوقين، ولو كان مخلوقًا لم يكن فضل ما بينه وبين سائر الكلام كفضل الله على خلقه، ولا كعُشرِ عُشرِ جزءٍ من ألف ألف جزء ولا قريبًا؛ فافهموه؛ فإنه ليس كمثله شيء؛ فليس ككلامه كلام، ولن يؤتى بمثله أبدًا»[١].

٣- حديث عَدي بن حاتم رضي الله عنه، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ...**» الحديث[٢].

قال الترمذي - بعد رواية هذا الحديث: «حدثنا أبو السائب، حدثنا وكيعٌ يوما بهذا الحديث عن الأعمش؛ فلما فرغ وكيع من هذا الحديث قال: من كان ها هنا من أهل خُراسان؛ فليحتسب في إظهار هذا الحديث بخراسان؛ لأن الجهمية ينكرون هذا».

■ **أما الإجماع**: فإن الصحابة والتابعين لم يختلفوا في هذه المسألة، قال عمرو بن دينار الجمحي: «أدركت مشايخَنا والناسَ منذ سبعين سنة يقولون: الله الخالق، وما سواه فهو مخلوق، إلا القرآن؛ فإنه كلام الله، غير مخلوق، منه بدا وإليه يعود»[٣]. وعمرو أدرك جماعة من خيار الصحابة منهم: ابن عباس، وجابر، وابن عمر، وأبو الطفيل وغيرهم[٤].

---

(١) الرد على الجهمية، (ص١٦٢، ١٦٣).

(٢) أخرجه البخاري، برقم (٧٥١٢)، والترمذي، برقم (٢٤١٥).

(٣) الرد على الجهمية، (ص٣٤٤). ومعنى **(منه بدا)** أي: أنه بدا من الله وظهر منه. وفيه رد على المعتزلة الذين لا يقولون (منه بدا) وإنما يرون أنه بدا من شيء آخر، إما من الشجرة أو من الهواء أو من اللوح المحفوظ أو غير ذلك، بمعنى أن الله خلقه - تعالى الله - وأضافه إليه إضافة تشريف وتكريم. وأما قولهم: **(وإليه يعود)** فالمقصود ارتفاعه من الكتاب والصدور في آخر الزمان. ينظر: الهداية الربانية، (ص١٧٠).

(٤) سير أعلام النبلاء، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذَّهَبي، (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق: مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة،=

وكذلك جميع أتباع التابعين وأتباعهم: كمالك، وسفيان الثوري، وسفيان ابن عيينة، وحماد بن زيد، وابن المبارك، ووكيع، والشافعي، والبخاري، ومسلم وغيرهم خلق كثير؛ كلهم ينصون على أن القرآن صفة من صفات الله، وأنه كلام الله حروفه وأصواته ومعانيه، منزّل غير مخلوق(١).

فتبين بدلالة التركيب والعقل والسمع أن القرآن كلام الله، وأن كلام الله كلام حقيقي غير مخلوق؛ فهو صفة من صفاته، والكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، كما سلف بيانه.

النظر الثاني: في اختلاف مادة الفعل ووزنه:

ومن ذلك - الاختلاف بين الفعلين: **(كسَب) و(اكتسَب)، كما في قوله** تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٦].

قال ابن فارس: «الكاف والسين والباء أصلٌ صحيحٌ، وهو يدلُّ على ابتغاء وطلبٍ وإصابة؛ فالكَسب من ذلك»(٢).

وبالتتبُّعِ والاستقراءِ لهذا الموضوع، **يمكن أن يقال:** إنّ اللُّغويين والمفسِّرين قد اختلفوا في توجيهِ ذلك التَّنوعِ وتلكَ المغايرةِ في مبنى الفعلين: (كسب) و(اكتسب)؛ حيث يرى بعضُهم: أنَّ (كَسَبَ) و(اكتسب) بمعنًى واحد، فهما لغتان، ومعناهما واحدٌ في كلامِ العرب(٣)، وإنَّما صارَ

= ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، (٩/ ٣٦١).

(١) ينظر: الرد على الجهمية، (ص٣٤٤)، السنة للخلال، برقم (١٨٥٧٦، ١٩٣١، ١٩٩٨، ١٩٩٩، ٢٠٢١، ٢٠٣٤، ٢٠٥٣، ٢٠٥٦)، وشرح اعتقاد أهل السنة للالكائي، برقم (٣١٤)، (٤٢٦).

(٢) مقاييس اللغة، (كسب)، (٥/ ١٧٩).

(٣) ينظر: مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة الجديدة، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، (ص٥٨٦).

هذا التَّنوعُ في الاستعمال؛ تفنُّنًا وتحسينًا للكلام، وكراهيَةً لإعادةِ الكلمةِ بعينِها كما في قوله تعالى: ﴿فَمَهِّلِ ٱلْكَٰفِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًۢا ۝١٧﴾ [الطارق: الآية ١٧]، وأنَّه إنّما عَدَلَ في الصِّيغة إلى (أمهل)؛ لأنَّه من أصلِ مهَّل وبمعناه؛ كراهة التَّكرار، واستشهد بعضُهم بقول ذي الرّمة:

ومُطْعَمُ الصَّيدِ هبَّالٌ لِبُغْيَتِهِ ... أَلفى أَبَاهُ بِذَاكَ الكَسْبِ يَكْتَسِبُ(١)(٢)

في حين يرى آخرون أنَّ بينهما فرقًا، وهو أن (الكَسْب) مختصٌّ بالخيرِ و(الاكتساب) مختصٌّ بالشرِّ؛ وذلك لأنّ في الاكتسابِ اعتمالًا، ولمَّا كان الشَّرُّ ممَّا تشتهيه النَّفس، وهي منجذبة إليه وأمّارة به؛ كانت في تحصيلِه أعملَ وأجدّ؛ فجُعِلت لذلك مكتسبةً فيه، ولمّا لم تكن كذلك في بابِ الخيرِ وُصِفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال؛ لأنه يحصل بأدنى ملابسة، وفيه إشارة إلى غلبة الفضل للعدل، والرحمة للغضب(٣).

وللبقاعي لفتةٌ رائعة؛ فهو يرى أن: «ذِكْر الفعلِ مجردًا في الخير إيماء إلى أنه يكفي في الاعتدادِ به مجرّدُ وقوعِه، ولو مع الكسل، بل ومجرّدِ نيته»(٤)، وقال: «فشَرَطَ في الشر صيغةَ الافتعالِ الدالّةِ على الاعتمال؛

---

(١) ديوان ذي الرّمة، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، (ص١٨).

(٢) تفسير زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، (المتوفى: ٥٩٧)، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٤هـ، (١/ ٣٤٦)، والبحر المحيط، (٢/ ٧٦١)، والتَّحرير والتَّنوير، (٣/ ١٣٧). ومختار الصحاح، (ص: ٥٨٦).

(٣) تفسير الكشّاف، (١/ ١٧٢)، وينظر: تفسير البحر المحيط، (٢/ ٣٨٢)، ومجموع الفتاوى، (١٤/ ١٣٩).

(٤) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط البقاعي، (المتوفى: ٨٨٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، سنة النشر ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م،=

إشارةً إلى أن من طَبْعِ النّفْسِ الميلَ إلى الهوى بِكُلِّيّتِها، وإلى أنَّ الإثمَ لا يُكتبُ إلاّ مع التصميمِ والعزمِ القويِّ الذي إن كان عنه عملٌ ظاهر كان بجدٍّ ونشاطٍ ورغبةٍ وانبساط، فلذلك من همّ بسيئةٍ فلم يعملْها لم تكتب عليه[(١)]، وربَّما جاءت العبارةُ بخلافِ ذلك لمعنًى في ذلك السياقِ اقتضاه المقام»[(٢)].

وقد ترد لفظةُ (كَسَبَ) في سياقِ الشرِّ لمعنى بلاغي، وللشيخِ الشعراويِّ في ذلك توجيهٌ جيّدٌ؛ فبعد أن ذكرَ المعنى السابق قال: «والمصيبةُ الكبرى ألاّ يَحتاجَ الشرُّ إلى افتعال؛ لأن صاحبَه يصير إلى بلادةِ الحسّ الإيماني، وتكونُ الشرورُ بالنّسبةِ إليه سهلة؛ لأنه تَعوّدَ عليها كثيرًا، يقول الحق: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ [البقرة: الآية ٨١]، إن الخطيئة تُحيطُ به من كلِّ ناحية، ولم يَعُدْ هناك منفذ، وهو لا يفتعل حتى صارت له مَلَكة في الشر»[(٣)].

ويذكر الرازيُّ وجهًا آخر وهو أن «الاكتسابَ أخصُّ من الكسب، لأن الكسب ينقسم إلى كسبٍ لنفسه ولغيرِه، والاكتسابُ لا يكون إلا لنفسِه خاصة، يقال: فلان كاسبٌ لأهله، ولا يقال مكتسبٌ لأهله»[(٤)].

وذهبَ إلى التفريقِ بينهما - كذلك - بعضُ أئمَّةِ اللُّغة، يقول سيبويه:

= (٢/ ٥٥٧).

(١) يشير إلى حديث ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «**إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ ثُمَّ بَيَّنَ ذَلِكَ فَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً فَإِنْ هُوَ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ إِلَى سَبْعِ مِائَةِ ضِعْفٍ إِلَى أَضْعَافٍ كَثِيرَةٍ وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً فَإِنْ هُوَ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ سَيِّئَةً وَاحِدَةً**». أخرجه البخاري، برقم: (٦٤٩١)، ومسلم، برقم: (٣٤٩).

(٢) نظم الدرر، (١/ ٧٩٨).

(٣) تفسير الشعراوي، (٢/ ١٢٤٥).

(٤) تفسير الرازي، (٧/ ١٢٤).

«وأمّا (كَسَب) فإنّه يقول: أصاب، وأمّا (اكتسب) فهو التّصرُّف والطّلب، والاجتهاد بمنزلة الاضطراب»[١]، والتصرف: الزيادة في العمل والمشقة فيه والقدرة عليه؛ ذلك أن باب الافتعال للتصرف؛ يعني: لإفادة أن الفاعل حصّل الفعل بزيادة العمل والمشقة فيه، نحو (اكتسب)، فإذا كان الكسب تحصيل الشيء على وجه يسير فإن معنى الاكتساب: المبالغة والاعتمال فيه، وفيه تنبيه على لطف الله تعالى بخلقه؛ فأثبت لهم ثواب الفعل على أي وجه كان، ولم يثبت عليهم عقاب الفعل إلا على وجه مبالغة واعتمال فيه[٢].

وقال ابن جني: «عبّر عن الحسنة بـ(كسبَت)، وعن السيئة بـ(اكتسبَت)؛ لأن معنى (كسب) دون معنى (اكتسب)؛ لما فيه من الزيادة، وذلك أن كسْبَ الحسنة بالإضافة إلى اكتساب السيئة أمرٌ يسير ومستصغر، وذلك لقوله عز اسمه: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعام: الآية ١٦٠]؛ أفلا ترى أن الحسنة تصغر بإضافتها إلى جزائها صِغَر الواحد إلى العشرة؟ ولما كان جزاءُ السيئة إنما هو بمثلها لم تَحتقر إلى الجزاء عنها؛ فعلم بذلك قُوة فعل السيئة على فعل الحسنة؛ فإذا كان فعل السيئة ذاهبًا بصاحبه إلى هذه الغاية البعيدة المترامية عَظُمَ قدرها، وفخم لفظ العبارة عنها؛ فقيل: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٦]؛ فزيد

---

(١) كتاب سيبويه، أبو البشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، (المتوفى: ١٨٠هـ) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، (٤/ ٧٤).

(٢) ينظر: الكليات، (١/ ٢٢٩)، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، للقاضي عبد ربّ النبي بن عبد رب الرسول الأحمد نكري، (المتوفى: ١١٥٨هـ)، تحقيق: عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م، (١/ ٦).

في لفظ فعل السيئة، وانتقص من لفظ فعل الحسنة لما ذكرنا»[1].

■ **والظاهر أن جميع هذه المعاني صالحة للتفريق بينهما، وأنها غير متعارضة، ويمكن - بناء على ما تقدم - أن يُلخّصَ الفرقُ بينهما في ثلاثة أوجه:**

الأول: من جهةِ أنّ (الكَسْبَ) مُختصٌّ بالخير، و(الاكتسابَ) مُختصٌّ بالشر؛ لأنّ فيه معنى الاعتمال.

وقد يردُ (الكسبُ) في سياق الشّر؛ لنكتة بلاغية - ذكرها الشعراوي - وهي ألّا يَحتاجَ الشرُّ إلى افتعال، لأن صاحبَه يصير إلى بلادةِ الحسّ الإيماني، وتكونُ الشرورُ بالنّسبةِ إليه سهلةً؛ لأنه تَعوّدَ عليها كثيرًا، كما في قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾؛ ولذلك قال: ﴿وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ [البقرة: الآية ٨١]؛ فلم يَعُد له منفذ منها.

الثاني: من جهةِ أنّ (الكَسْبَ) ينقسمُ إلى كسبٍ لنفسِه وكسبٍ لغيره، و(الاكتسابَ) لا يكون إلا لنفسِه خاصّة.

الثالث: أن في (كَسَبَ) معنى الإصابة، و(اكْتَسبَ) معنى التصرّف والطلب.

■ **هذا من حيث المبنى، أما من حيث الاستعمال القرآني، فقد استعمل الكسب في ثلاثة معانٍ، كلها تدل على العمل:**

أحدها: عقد القلب وعزمه، كقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتۡ قُلُوبُكُمۡۗ﴾ [البقرة: الآية ٢٢٥]؛ أي: بما عزمتم عليه وقصدتموه.

الثاني: كسب المال من التجارة، كقوله تعالى: ﴿أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ﴾ [البقرة: الآية ٢٦٧].

---

(١) الخصائص، (٣/ ٢٦٥)، وينظر: لسان العرب، (١/ ٧١٦).

الثالث: السعي والعمل، كقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٦][(١)].

❐ وفي هذه الدلالات من حيثُ المبنى والاستعمال؛ إثباتٌ لفعل العبد، وأن العبد فاعل حقيقة ومختار لفعله، وعامل مختار لعمله، من خير أو شر، لنفسه كسبًا وعليها اكتسابًا؛ ولهذا قال في الكسب: (لها)، وفي الاكتساب: (عليها)؛ فالغُنم لها والغُرْم عليها[(٢)]، ودرجة الاعتمال تختلف بحسب نوع المعمول، وفي هذا تقرير لمسألة من أهم مسائل العقيدة، متعلقة بالإيمان بالقضاء والقدر، وهي مسألة أفعال العباد الاختيارية، **وقد اختلفت فيها طوائف المسلمين، وافترقوا إلى ثلاث فرق**:

أحدها: **الجبرية** أو نفاة الحكمة والتعليل والأسباب، الذين سدوا باب السؤال، وفيهم الغلاة ورئيسهم الجهم بن صفوان، وفيهم المتوسطون؛ ممن غَلَوا في إثبات مشيئة الله وخلقه، ويرون أن أفعال العباد من خلق الله إبداعًا وإحداثًا، وأن أفعال العباد كلها ليست اختيارية، وإنما هي اضطرارية كحركات المرتعش، والعروق النابضة، وحركات الأشجار، والفاعل هو الله، وإضافتها إلى الخلق إضافة مجازية، وأخذوا من لفظ (كَسَبَ) أنَّ الفعل الظاهر كَسَبَهُ العبد، فهو عمله، ويُحَاسب على ما ظهر من صلاح أو

---

(١) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر ابن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، دار الفكر - بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، (ص١٢٠) (الباب: ١٧).

(٢) تفسير سورة البقرة، العلامة محمد بن صالح العثيمين، (المتوفى: ١٤٢١هـ)، طبع بإشراف مؤسسة الشيخ محمد العثيمين الخيرية، دار ابن الجوزي - الدمام، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ، (٣/٤٥٦).

فساد؛ لكنه مجبور باطنًا لا ظاهرًا؛ ففي الظاهر يتحرك بإرادته ولكن في الباطن ليست تصرفاته بإرادته، فالذي دَفَعَهُ في الحقيقة هو أمر باطن مُجْبَر عليه من الله، فهو مجبور في صورة مختار، وهذا هو الذي ابتدأه الأشعري وعرف بـ(نظرية الكسب) وهي نظرية تعسّر فهمها، حتى قيل:

مما يُقال ولا حقيقة تحته   معقولة تدنو إلى الأفهامِ
الكسبُ عند الأشعري، والحالُ عند   البهشميّ، وطفرةُ النَّظَّامِ(١)

وقد عرفه بعضهم بأنه: «ما وجد بالقادر وله عليه قدرة مُحْدَثَةٌ»(٢)، وأراد بعضهم أن يفسره فذكر مثالًا شبّه فيه اقتران قدرة الله بقدرة العبد، مع نسبة الكسب إلى العبد بـ«الحجر الكبير»، قد يَعجز عن حَمله رجل، ويقدر آخرُ على حمله منفردًا به؛ فإذا اجتمعا جميعًا على حمله كان حصول الحمل بأقواهما، ولا خرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملًا، كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله، ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووجد مقدوره؛ فوجوده على الحقيقة بقدرة الله تعالى، ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلًا، وإن وجد الفعل بقدرة الله تعالى(٣).

---

(١) ينظر، مجموع الفتاوى، (٨١٢٨)، درء التعارض (١/ ١٣٨)، شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ، (١/ ١٢٦، ٤١٩)، (٢/ ٢٤٤)، والإرادة عند المعتزلة والأشاعرة - دراسة فلسفية إسلامية -، د. عبد الباري محمد داود، دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية، ١٩٩٦م، (ص١٧٨).

(٢) المعتمد في أصول الدين، للقاضي أبي يعلى الحنبلي، (المتوفى: ٤٥٨هـ) تحقيق وديع زيدان حداد، دار المشرق - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٦م، (ص: ١٢٨)، وانظر: التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية، لجمال الدين الأفغاني، (١٣١٤هـ)، (ص٣٠٩) من الجزء الأول، ضمن الأعمال الكاملة لمؤلفات جمال الدين الأفغاني، تحقيق: محمد عمارة، طبعة ١٩٧٩م.

(٣) أصول الدين للبغدادي، (ص: ١٣٣-١٣٤)، وينظر: نشأة الأشعرية وتطورها، د: جلال=

وقد اضطرهم ذلك إلى أن فسروا الإرادة بـ(المحبة والرضا)، وإلى إنكار كل باءٍ سببية ولام تعليل في القرآن؛ لأنه ليس ثَم سبب يُنتجُ مُسَبَّبًا؛ بل كل شيء عندهم يحصل بخلْقٍ له منعزل عن غيره، لا بأسباب غيره، ويفسرون الباء بالعندية والمصاحبة، ولام التعليل بالعاقبة[(١)]؛ فقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ﴾[النمل: الآية ٦٠] قالوا: (به) ليس بسببه، وإنما عنده، لا بالماء لكن عند الالتقاء، وكذلك الباء في قوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾[السجدة: الآية ١٧] ليست للسببية عندهم، ومن قال عندهم - مثلًا: إن النار تحرق بطبعها، أو هي علة الإحراق؛ فهو كافر؛ لأنه لا فاعل عندهم إلا الله مطلقًا؛ حتى إن أحد نحاة الأندلس، وهو ابن مضاء الأندلسي، من دولة الموحدين التومرتية،، هدم (نظرية العامل) عند النحاة؛ مدعيًا أنّ الفاعل هو الله[(٢)].

ومما استدلت به الجبرية: قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيۡتَ إِذۡ رَمَيۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[الأنفال: الآية ١٧]، قالوا: فنفى الله عن نبيه الرمي، وأثبته لنفسه سبحانه؛ فدل على أنه لا صنع للعبد، والمعنى: وما رميت اختراعًا إذ رميت

= محمد موسى، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٨٢م (ص: ٢٣٨). وهذا القول ظاهر الفساد؛ لأنه لو أن الأقوى من الرجلين عذب الضعيف، وعاقبه على حمل الحجر؛ فإنه يكون ظالمًا باتفاق العقلاء؛ لأن الضعيف لا دور له في الحمل، وهذه المشاركة الصورية لا تجعله مسؤولًا عن حمل الحجر؛ فكذلك حال العبد مع الله، تعالى الله وتقدس عن الظلم وعن كل نقص.

(١) شفاء العليل، (ص١٢٦).

(٢) ينظر ذلك في كتابه: الرد على النحاة، لأبي العباس أحمد بن عبد الرحمن بن مضاء اللخمي القرطبي، (المتوفى: ٥٩٢هـ) وهو مطبوع بتحقيق: د. شوقي ضيف، دار الفكر العربي، ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م. وطبع أيضًا بتحقيق: د. محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

اكتسابًا[١].

الثانية: **القدرية**: وهم المعتزلة ومن نحا نحوهم، وغلاتُهم الذين ينكرون العلم والكتابة، أما عامّتُهم فهم الذين ينكرون الخلق[٢]، فيقولون: إن جميع أفعال العباد الاختيارية من فعل العباد أنفسهم، ولم يخلقْها الله لهم، وفسروا الكسب بالخلق، واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية ١٤].

الثالثة: **ما عليه أئمة السلف**: والمشهور عندهم أن العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة، والله خالقهم وخالق أفعالهم؛ فأعمال العبد من الخير والشر من الحسنات والسيئات هي خَلْقٌ من الله ﷻ؛ لأنَّهُ لا يحدث في ملك الله شيء إلا وهو خالقه، والفعل عندهم هو الكسب نفسه، وقد بين ابن تيمية أن الفعل هو الكسب، ولا يعقل شيئان في المحل: أحدهما فعل والآخر كسب، والذين جعلوا العبد كاسبًا غير فاعل كلامهم متناقض، ولم يستطيعوا أن يذكروا في بيان هذا الكسب والفرق بينه وبين الفعل كلامًا

---

(١) المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية، لأبي الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرني الطنجي، (المتوفى: ٧٣٤)، تحقيق: أ.د. جمال علا البختي، الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م، (١/ ٢٠٢).

(٢) **الإيمان بالقدر عند أهل السنة على مراتب**: **أولها**: **العلم**: وهو الإيمان بعلم الله ﷻ، وأنه ما من شيء إلا بعلمه. **ثانيها**: **الكتابة**: وهي الإيمان بأنه ما من شيء من علمه إلا وقد كتبه الله ﷻ. **ثالثها**: **مشيئته**، فما من شيء إلا بمشيئته ﷻ. **رابعها**: **خلقه**، فما من شيء في الكون إلا وهو من خلقه ﷻ. قال الناظم:

عِلمٌ كتابةُ مولانا مشيئتُه ... فخَلْقُه وهو إيجادٌ وتكوينُ

قوله: (وهو إيجاد وتكوين) بيان معنى الخلق، وأنه يطلق على الإيجاد، ويطلق أيضًا على التكوين.

ينظر: شرح لمعة الاعتقاد لابن عثيمين، (ص٩٢).

معقولًا[١].

وكما أن الجبرية سلبت المشيئة عن العبد، والقدرية أثبتوها مطلقًا ولم يعلقوها بمشيئة الله؛ فإن أهل السنة أثبتوا للعبد اختيارًا ومشيئة متعلقة بمشيئة الله تعالى؛ ولهذا قال تعالى: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ [البقرة: الآية ٢٢٣] فقوله: ﴿فَأْتُوا﴾ فعل، وقوله: ﴿شِئْتُمْ﴾ إرادة ومشيئة؛ فأثبت للعبد فعلًا ومشيئة[٢]؛ فتوسط أهل السنة بين الطائفتين، وأثبتوا للعبد مشيئة واختيارًا تابعَين لمشيئة الله ﷻ: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝٢٩﴾ [التكوير: الآية ٢٩].

❏ **الفرق بين الطوائف الثلاث فيما يتعلق بالخلق:**

يتفق الجميع في معنى الخلق لغة، وأنه يعني: التقدير، والإنشاء، والإيجاد، والإبداع؛ ولكنهم يختلفون في الخلق؛ هل هو صفة قائمة بذات الله تعالى؟ أو أن الخلق هو المخلوق؟

يرى الأشاعرة: أن الخلق هو المخلوق، وبعضهم يرى أنه معنى آخر غير المخلوق؛ كالإرادة على سبيل المثال، وليس الخلق عندهم صفة قائمة بذات الرب، يقول البيهقي: «ونعتقد في صفات فعله أنها بائنةٌ عنه سبحانه»[٣]، ويقول الجويني: «. . . ولا ترجع من الخلق صفة متحققة إلى الذات، فلا يدل الخالق إلا على إثبات الخلق، ولذلك قال أئمتنا: لا يتصف الباري تعالى في أزله بكونه خالقًا؛ إذ لا خلق في الأزل، ولو وصف بذلك على معنى أنه قادر كان تجوُّزًا»[٤].

---

(١) منهاج السنة، (٣/ ٢٠٩).

(٢) شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، (ص٤٦٣).

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي، (ص١٣٨).

(٤) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، لأبي المعالي عبد الملك الجويني، (المتوفى: =

والماتريدية: على مذهبهم في صفات الفعل، فإنهم يجعلون الخلق من متعلقات التكوين، وليس صفة حقيقية تعود على الذات بمعنًى[(١)].

أما المعتزلة: فمذهبهم نفي الصفات - ومنها الخلق - وقد اختلفوا في معنى الخلق، وهل هو المخلوق أم لا؟ يقول أبو الحسن الأشعري: «واختلف الناس في خلق الشيء: هل هو الشيء أم غيره؟ فقال أبو الهذيل: خلق الشيء، الذي هو تكوينه بعد أن لم يكن، هو غيره، وهو إرادته له وقوله له: كن. . . وقال بشر بن المعتمر: خلق الشيء غيره، والخلق قبل المخلوق، وهو الإرادة من الله للشيء، وقال إبراهيم النَّظَّام: الخلق من الله - سبحانه -، الذي هو تكوين، هو المكوَّن، وهو الشيء المخلوق»[(٢)].

وقال القاضي عبد الجبار: «الخلق إنما هو التقدير، والمخلوق هو الفعل المقدَّر بالغرض والداعي، المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه»[(٣)].

أما السلف أهل الحديث: قد بيَّن ابن تيمية نزاع الطوائف في الخلق: هل هو من صفات الله أو لا؟ فقال: «والناس تنازعوا في نفس الخلق، والإحداث، والتكوين، هل هو من صفات الله أو لا؟ وهذا المؤسِّس[(٤)]،

= ٤٧٨هـ)، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، (ص١٤٣).

(١) ينظر: شرح الفقه الأكبر لأبي منصور الماتريدي، ضمن مجموعة الرسائل السبع في العقائد، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بعاصمة الدول الأصفية - حيدر آباد - الدكن، الطبعة الثانية ١٣٦٥هـ - ١٩٤٥م، (ص٣٥).

(٢) مقالات الإسلاميين، (٢/ ٥٢).

(٣) شرح الأصول الخمسة، (ص٥٤٦).

(٤) هو الفخر الرازي، صاحب (أساس التقديس) الذي رد عليه ابن تيمية بكتابه (بيان تلبيس الجهمية).

وأصحابه، مع المعتزلة، يقولون: إن الخلق هو المخلوق، ليس ذلك صفة لله بحال، وأما جمهور الفقهاء، وأهل الحديث، والصوفية، وطوائفُ من أهل الكلام، فيقولون: إن الفعل نفسه، والخلق من صفاته، ولكن المخلوق ليس من صفاته»(١).

وقد بوَّب البخاري في «صحيحه»: «باب ما جاء في تخليق السموات والأرض وغيرهما من الخلائق، وهو فعل الرب تبارك وتعالى وأمره؛ فالرب بصفاته وفعله وأمره، وهو الخالق المكوِّن غير مخلوق، وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مخلوق مكوَّن»(٢)، قال ابن حجر معلقًا على ذلك: «وسياق المصنف يقتضي التفرقة بين الفعل، وما ينشأ عن الفعل، فالأول من صفة الفاعل، والباري غير مخلوق؛ فصفاته غير مخلوقة، وأما مفعوله وهو ما ينشأ عن فعله فهو مخلوق، ومِنْ ثَمَّ عقبه بقوله: وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه، فهو مفعول مخلوق مكون»(٣).

وقال البخاري: «واختلف الناس في الفاعل والمفعول والفعل، فقالت القدرية: الأفاعيل كلها من البشر، ليست من الله، وقالت الجبرية: الأفاعيل كلها من الله، وقالت الجهمية: الفعل والمفعول واحد، ولذلك قالوا لـ«كن»: مخلوق، وقال أهل العلم: التخليق فعل الله، وأفاعيلنا مخلوقة... ففعل الله صفة الله، والمفعول غيره من الخلق»(٤).

ومما استدلوا به: قول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ

(١) بيان تلبيس الجهمية، (١/٥٤٦).
(٢) صحيح البخاري مع الفتح، (١٣/٤٤٧).
(٣) فتح الباري، (٣١/٤٤٨).
(٤) خلق أفعال العباد، (ص١٨٨).

شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾﴾ [الزمر: الآية ٦٢]؛ أي: خالق كل شيء مخلوق؛ فخرج به ذاته وصفاته[١]، وهذا يدلُّ على أنَّ فعل العبد مخلوق لله تعالى؛ لأنَّ فعل العبد شيء؛ فوجب أن يكون خالقه هو الله تعالى[٢]، وقوله تعالى في خبر إنكار إبراهيم عليه السلام على قومه: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: الآيتان ٩٥، ٩٦] و(ما) قيل هي مصدرية؛ أي: والله خلقكم وعملكم[٣]، وقيل: هي موصولة بمعنى الذي؛ أي: خلقكم والذي تعملون[٤]، وهو الأرجح؛ لأن السياق يأبى الأول؛ فإبراهيم عليه السلام إنما أنكر عليهم عبادة المنحوت، لا النحت نفسه، والآية تدل على أن المنحوت مخلوق لله تعالى، وهو ما صار منحوتًا إلا بفعلهم؛ فيكون ما هو من آثار فعلهم مخلوقًا لله تعالى، ولو لم يكن النحت مخلوقًا لله تعالى لم يكن المنحوت مخلوقًا له، بل الخشب أو الحجر لا غير[٥]؛ فيكون التقدير: والذي تعملون، وعملهم كان هو صناعة الأصنام، والصنم عبارة عن المادة والصنعة، والله خلق مادته والعمل الذي به صار صنما؛ «فالخلق هنا واقع على المعمول المصنوع، بمعنى المخلوق»[٦].

قال ابن عاشور: «﴿وَمَا﴾ موصولة و﴿تَعْمَلُونَ﴾ صلة الموصول، والرابط محذوف على الطريقة الكثيرة؛ أي: وما تعملونها، ومعنى ﴿تَعْمَلُونَ﴾: تنحتون، وإنما عدل عن إعادة فعل ﴿تَنْحِتُونَ﴾ لكراهية تكرير الكلمة؛ فلما

---

(١) تفسير ابن عاشور، (١٢/ ٤٥٢).
(٢) تفسير الكشف والبيان، (١١/ ٢٨٥).
(٣) ذكر ابن تيمية أن القول بمصدرية (ما) قول ضعيف جدًا. منهاج السنة، (٣/ ٢٦٠).
(٤) تفسير البحر المحيط، (٧/ ٣٥٢)، وتفسير ابن كثير، (٤/ ١٩)، وتفسير البحر المديد، (٦/ ٢٧٤)، وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، (٢/ ٦٦٦).
(٥) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، (٢/ ٦٦٧).
(٦) تفسير البحر المحيط، (٤/ ١٨٣).

تقدم لفظ ﴿نَنْحِتُونَ﴾ [الصافات: الآية ٩٥] علم أن المراد بـ ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾: ذلك المعمول الخاص، وهو المعمول للنحت؛ لأن العمل أعم؛ يقال: عملت قميصًا، وعملت خاتمًا، وفي حديث صنع المنبر: أَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى فُلَانَةَ امْرَأَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ قَدْ سَمَّاهَا سَهْلٌ: «**مُرِي غُلَامَكِ النَّجَّارَ أَنْ يَعْمَلَ لِي أَعْوَادًا أَجْلِسُ عَلَيْهِنَّ إِذَا كَلَّمْتُ النَّاسَ**»[١]، وخَلْقُ الله إياها ظاهر، وخَلْقُه ما يعملونها: هو خَلْقُ المادة التي تصنع منها من حجر أو خشب؛ ولذلك جمع بين إسناد الخلق إلى الله بواو العطف، وإسناد العمل إليهم بإسناد فعل ﴿تَعْمَلُونَ﴾»[٢].

وهي على كلا الوجهين دالة على المراد في عموم خلق الله لفعل العبد؛ «فمقتضى الكلام: أنكم مخلوقون، وهذه الأصنام مخلوقة؛ فكيف يعبد مخلوق مخلوقًا مثله؛ فإنه ليس عبادتكم لها بأَوْلَى من عبادتها لكم، وهذا باطل؛ فالآخر باطل للتحكم؛ إذ ليست العبادة تصلح ولا تجب إلا للخالق وحده لا شريك له»[٣]، ويقرر ذلك أيضًا حديث حذيفة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**إن الله خلقَ كلَّ صانع وصنعتَه**»[٤]، وقوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الفرقان: الآية ٣]، والعموم مستفاد من مجيء النكرة ﴿شَيْـًٔا﴾ في سياق النفي.

وقال الأصبهاني: «فصل: (في بيان أن أفعال العباد كلها مخلوقة، والله

---

(١) متفق عليه: البخاري، برقم (٩١٧)، ومسلم، برقم (٥٤٤) من حديث سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه.

(٢) تفسير ابن عاشور، (٢٣/ ٥٩).

(٣) البداية والنهاية، (١/ ١٤٥).

(٤) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد، برقم (١٠٢)، (ص٤٦)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، برقم (١٦٣٧)، وظلال الجنة، برقم (٣٥٧).

تعالى خلقها بقدرته، وليس للعباد فيها خلق)؛ يدل على هذا قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: الآية ٩٦]، وقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ [النحل: الآية ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ [النحل: الآية ٧٦]؛ فنفى ﷻ القدرة على الفعل عن العبد، وأعلَمَنا أن فعلَ العبد وقدرتَه على الفعل شيء، وهو من خلق الله تعالى لا من خلقه؛ لأن نفي قدرته على جميع الأشياء، أو جَعْل الشيء نكرة، والنكرة تعمّ الجنس؛ فدل ذلك على أن العبد لا يقدر على خلق عمل من أعماله، وأن عمله وقدرته على العمل من الله تعالى لا منه؛ والدليل عليه قوله تعالى للنبي ﷺ: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: الآية ١٢٨] أي: ليس لك فيما تتصرف فيه من الأمر والأعمال والقدرة عليها شيء، ولا يمكنك أن تخلق عملًا أو فعلًا من نفسك؛ بل ما تفعله وتعمله مخلوقًا بخلق الله تعالى إياه، ومفعوله بقدرته وتوفيقه، لا حول ولا قوة إلا بالله.

والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: الآية ٥٦]، ولو كان العبد يقدر على خلق أو عمل من تلقاء نفسه لكان يمكنه أن يهدي من أحب؛ لأن الهداية مصدر يتفرع منه الفعل، وقوله: ﴿لَا تَهْدِى﴾ فعل؛ فلما نفى القدرة على هذا الفعل عن رسول الله ﷺ - مع ما خصه به وأكرمه به من المعجزات - دل على أن غيره من العباد أكثر عجزًا وأقل إمكانًا على خلق فعل من أفعاله»(١).

❐ **نقض بعض الاستدلالات:**

١- **أما ما استدلت به الجبرية من قوله تعالى:** ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: الآية ١٧]، **فهو استدلال لا يستقيم؛ بل هو عليهم؛**

---

(١) الحجة في بيان المحجة، (٢/ ٤٤٤).

وذلك أن الرمي له ابتداء وانتهاء: فابتداؤه الحذف، وانتهاؤه الإصابة والوصول، وكل منهما يسمى رميًا، والله تعالى أثبت لرسوله ﷺ المبتدأ، فأثبت له رميًا بقوله: ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ ونفى عنه المنتهى وهو الوصول والإصابة، وأثبته لنفسه ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾؛ فعُلم أن المثبَت غيرُ المنفي، ولا يجوز أن يكون المُثْبَت عينَ المنفي؛ فإن هذا تناقض، ؛ فالمعنى حينئذٍ: وما أصبت إذ حذفت؛ ولكن الله أصاب؛ وإلا فطرد قولهم: وما صليت إذ صليت ولكن الله صلى، وما صمت إذ صمت، ونحو ذلك[١].

٢- **أما استدلال القدرية** بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية ١٤]، بأن جمْع لفظ الخالق يدل على أن العباد يخلقون أفعالهم فهذا معنى فاسد، والمعنى الصحيح للآية: تبارك الله أحسن المصوِّرين المقدِّرين[٢]، والخلق يُذكر ويراد به: التقدير، وهو المراد هنا، والمعنى: أحسن المقدرين تقديرًا؛ فحذف التمييز؛ لدلالة الخالقين عليه[٣]؛ فمعنى الخلق هنا: التقدير، ومنه قول زهير:

ولأنت تفري ما خلقتَ وبعـ ... ـضُ القومِ يخلُق ثم لا يفري

فقوله: يخلق ثم لا يفري؛ أي: يقدر الأمر، ثم لا ينفذه لعجزه عنه[٤].

قال أبو حيان: «وقد أجمع المسلمون على أَنْ لا خالق إلا الله تعالى،

---

(١) مجموع الفتاوى، (٢/ ٣٧٥)، (٨/ ١٨)، شفاء العليل، (ص٥٩) الباب: (١٣).

(٢) تفسير الكشف والبيان، (٧/ ٤٣)، تفسير ابن عادل، المسمى: اللباب في علوم الكتاب، لأبي حفص عمر بن علي بن عادل الدمشقي الحنبلي، (المتوفى: ٨٨٠هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م، (٥/ ٢٤١).

(٣) تفسير البحر المديد، (٥/ ١٠).

(٤) تفسير الشنقيطي، (٥/ ٣٢٥).

وإذا كان بمعنى التقدير؛ فمقتضى اللغة أنه قد يوصف به غير الله تعالى، كبيت زهير.

وقال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾، وقال: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ﴾ [المائدة: الآية ١١٠].

وقال أبو عبد الله البصري، أستاذ القاضي عبد الجبار: إطلاق اسم الخالق على الله تعالى محال؛ لأن التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والظن والحسبان، وذلك في حق الله تعالى محال. وكأنّ أبا عبد الله لم يعلم أن الخلق في اللغة يطلق على الإنشاء، وكلام البصري مصادم لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ﴾ [الحشر: الآية ٢٤]؛ إذ زعم أنه لا يطلق اسم الخالق على الله! وفي اللغة والقرآن والإجماع ما يرد عليه»[(١)].

ونقل الرازي أن من أصحاب أبي هاشم الجبائي من يطلق (الخالق) على الله مجازًا وعلى العبد حقيقة[(٢)].

ونقل الطبري - بإسناده - عن مجاهد: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ قال: (يصنعون ويصنع الله، والله خير الصانعين) وعلق عليه بأنه أَوْلَى الأقوال بالصواب؛ لأن العرب تسمي كل صانع خالقًا[(٣)].

وكذلك يعارض ما ذهبوا إليه قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: الآية ١٦]؛ أي: الله خالق كل شيء مخلوق؛ فدخلت أفعال العباد في عموم (كل) كما سلف، وما أظهر التناقضَ في إدخال كلام الله تعالى في عموم (كل) وهو صفة من صفاته؛ يستحيل عليه أن يكون مخلوقًا، ثم إخراج أفعالهم التي هي

---

(١) تفسير البحر المحيط، (١/ ٧٥).
(٢) تفسير الرازي، (٢٠/ ١٢).
(٣) تفسير الطبري، (١٩/ ١٩).

مخلوقة من عموم (كل)؛ فتدخل في عموم سائر المخلوقات[١].

إثبات مذهب أهل السنة من الناحية العقلية:

من الأدلة العقلية التي تقرر مذهب أهل السنة والجماعة، وتعضِّد اللغة والتركيب والنقل، ما يأتي:

■ أولًا: في الرد على الجبرية:

١- توجيه الأمر والنهي إلى العبد؛ فلو لم يكن له اختيار وقدرة؛ لكان توجيه ذلك إليه من التكليف بما لا يطاق[٢]، وهو أمر تأباه حكمة الله تعالى، وخبره الصادق في قوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾، ثم قال بعدها: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٦].

٢- مدح المحسن على إحسانه، وذم المسيء على إساءته، وإثابة كلٍّ منهما بما يستحق، ولولا أن الفعل يقع بإرادة العبد واختياره؛ لكان مدح المحسن عبثًا، وعقوبة المسيء ظلمًا، والله تعالى منزه عن العبث والظلم.

٣- أن الله تعالى أرسل الرسل حجة على الخلق، ولولا أن فعل العبد يقع بإرادته واختياره؛ ما بطلت حجته بإرسال الرسل إليه؛ لأنه سيبقى له حجة بأن الأمر ليس إليه، ولا يستطيع أن يفعل ولا يترك[٣].

فدل ذلك أن للعبد قدرة واختيارًا، وأما القول بأن أفعاله كلها اضطرارية: فهذا خلط بين الصفات والأفعال؛ فالحركات الاضطرارية صفات وليست أفعالًا، والاختيارية المقارنة للقدرة والاختيار تكون صفة وفعلًا للعبد.

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، (٢/ ٦٧٠، ٦٧٥).

(٢) وسيأتي الكلام على هذه المسألة في مبحث الإطناب من الفصل الثالث إن شاء الله.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى، (٨/ ١٢٠)، والصفدية، (١/ ١٥٤)، وشرح عقيدة أهل السنة والجماعة، (ص٤٦٦).

■ **ثانيًا: الرد على القدرية:**

١- أنَّ فعل الإنسان لا يكون إلا بقدرةٍ وإرادة، وقدرة الإنسان وإرادته لم يخلقها هو؛ وإنما خلقها الله تعالى؛ فإذا كان العمل حصل بقدرة وإرادة، وهما مخلوقتان؛ فالعمل الناتج عنهما مخلوق(١).

٢- أن قولهم: إن خلق الله فعل العبد ثم مجازاته عليه ظلم يُنزَّه الله عنه، **والجواب**: أن الله تعالى إنما يعذب عبده على فعله الاختياري، والفرق بين العقاب على الفعل الاختياري وغير الاختياري مستقر في الفِطَر والعقول(٢)، وإذا قيل: خَلْقُ الفعل مع العقوبة عليه ظلم؛ كان بمنزلة أن يقال: خلق أكل السم ثم حصول الموت به ظلم؛ فكما أن هذا سبب للموت؛ فهذا سبب للعقوبة، ولا ظلم فيهما(٣).

فالحاصل: أن فعل العبد فعلٌ له حقيقةً، وأن له مشيئة ثابتة، مرتبطة بمشيئة الله، وإرادةً جازمة، وقوة صالحة، والله شاء الخير شرعًا، وشاء الشر كونًا(٤).

---

(١) شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ، (١/ ٤٢٦).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، (٢/ ٦٧٤).

(٣) منهاج السنة، (٣/ ٢٨).

(٤) وهذا من التقاسيم المهمة، التي نبه عليها العلماء في باب الاعتقاد؛ فكل من الأمر والقدر والقضاء والإرادة وغير ذلك مما هو مندرج في هذا الباب ينقسم إلى قسمين: **كوني وشرعي**، والفرق بينهما:

أن الكوني واجب الوقوع، ولا يلزم منه محبة الله له.

وأما **الشرعي**: فلا يلزم منه الوقوع، ولكنه ملازم لمحبة الله تعالى، ومن ذلك - على سبيل المثال: الكفر والإيمان؛ فالله تعالى لا يحب الكفر ولا يرضاه لعباده، وإن كان يقع بقضائه كونًا، وهو يحب الإيمان ويرضاه لعباده، وإن كان قد لا يقع كونًا؛ كل ذلك لحكمته ﷻ. =

﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: الآية ٣٩]، وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، والله ورسوله وصف العبد بأنه يعمل ويفعل؛ ولكن فعله مخلوق لله تعالى، ومفعول لله تعالى، والفعل هو الكسب، لكنّ أفعالنا التي تصدر عنا كسب لنا معشر الخلق، والكسب هو الفعل الذي يعود على فاعله منه نفع أو ضرر، كما قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٦]؛ فثبت بذلك أن للعبد فعلًا في الخير والشر، وأنه له أو عليه، كما هو مستفاد من اختلاف وَزْنَي الفعل (كسب) و(اكتسب) الذي تصدقه النصوص الواضحة والمعقول الصريح، وفعل العبد ليس هو نفس فعل الله ﷻ؛ فإن ثمة فرقًا بين الخلق والمخلوق، والفعل والمفعول، وهذا ما عليه السلف أهل الحديث؛ هداهم الله للتوسط في هذا الباب؛ الذي يعد من أدق أبواب الاعتقاد؛ ولذا فإن كلَّ دليل صحيح يقيمه الجبري فإنما يدل على أن الله خالق كل شيء، وأن أفعال العباد مخلوقة لله، وكلَّ دليل صحيح يقيمه القدري فإنما يدل على أن العبد فاعل لفعله حقيقة، وأنه مريد له مختار له حقيقة، وأن إضافته إليه إضافة حق، ولا يدل على أنه غير مقدور لله، وأنه غير واقع بغير مشيئة الله؛ فإذا جُمع ما عند الطائفتين من الحق بعضُه إلى بعض، وَوُجِّه التوجيهَ السليمَ من جهة اللغة والتركيب والأثر: كان هو ما دلّ عليه القرآن وسائر كتب الله المنزلة؛ من عموم قدرة الله ومشيئته لجميع ما في الكون من الأعيان والأفعال، وأن العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة، وأنهم يستوجبون عليها

= قال تعالى: ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: الآية ٧] فهو سبحانه لا يحب الكفر ولا يرضاه ومع هذا يقع كونًا، وكذلك يحب من عباده أن يشكروه ويعبدوه، وقد يقع ذلك كونًا وقد لا يقع، ويقاس على ذلك سائر الطاعات والمعاصي. ينظر: مجموع الفتاوى، (٨/ ١٨٨).

المدح والذم، وأن الله يثيب على الطاعة بفضله، ويعذب عليها بعدله ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: الآية ٤٦][1].

❊ ❊ ❊

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، (٨/ ٣٩٣)، (٨/ ٤٥٩)، شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ، (١/ ٤٢٦).

المبحث الثالث

حروف المعاني

يُطلَق الحرف في اللغة على الأسماء والأفعال والحروف، ثم نقله النحاة في عرفهم فصار يطلق على حروف الهجاء وحروف الربط؛ **فأما حروف الهجاء؛** فهي حروف مبانٍ لا حروف معانٍ، وليست بكلمات وإنما هي أبعاض كلمات[١]. **وأما حروف الربط؛** فهي الحروف الزائدة، وحروف المعاني، قال عباس حسن: «وحروف الربط نوعان: نوع يسمى: (حروف المعاني)؛ لأنه يفيد معنًى جديدًا يجلبه معه، ونوع ليس للمعاني، وإنما هو زائد أو مكرر، وكلاهما لتوكيد معنى موجود؛ مثل: (ما) الزائدة، وكذا (الباء)، و(من)، وغيرهما من الحروف الزائدة، ومثل: نعم، نعم، أو: لا، لا، أو غيرهما من الحروف المكررة؛ لإفادة توكيد المعنى القائم، والذين يعتبرون التوكيد معنًى - على الرغم من أنه ليس جديدًا - يدخلون هذا النوع في حروف المعاني، أما غيرهم فلا يدخله فيها، وهذا هو المشهور... فإذن: حروف الربط بنوعيها، تخالف مخالفة تامة حروف المباني في المدلول والأثر»[٢].

---

(١) الجنى الداني في حروف المعاني، لأبي محمد الحسن بن قاسم المرادي المصري المراكشي، المعروف بابن أم قاسم، (المتوفي: ٧٤٩)، تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، (ص٤٣).

(٢) النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة، لعباس حسن (المتوفى: ١٣٩٨هـ)، دار المعارف، الطبعة الخامسة عشرة، (١/ ٦٦).

وحروف المعاني في اصطلاح النحاة هي القسم الثالث من أقسام الكلمة؛ فهي قسيمة الاسم والفعل، قال سيبويه: «الكلام: اسمٌ، وفعلٌ، وحرفٌ جاء لمعنى، ليس باسم ولا فعل»[١]، وهي: حروف الجر، وحروف العطف، والنواصب والجوازم، وحروف النفي، والنواسخ الحرفية، ويدخل فيها الحروف التي تنوب عن جملة محذوفة، كحروف النداء، فإنها تنوب عن جملة: (أنادي) أو (أدعو)، وحروف الاستفهام تنوب عن جملة: (أستفهم)، ونحو ذلك[٢].

وقد أَوْلَاهَا العلماء منذ القِدَم عنايةً كبيرةً، وأفردوها بالتصنيف والتبويب، ومما أُلِّف فيها: «الجنى الداني» للمرادي، و«رصف المباني»، و«حروف المعاني» للزجاج، و«معاني الحروف» للرماني، و«مغني اللبيب» لابن هشام، وخصها ابن قتيبة بباب في «مشكله»، وابن فارس في كتابه «الصاحبي».

وحروف المعاني لا يُنظر إليها من خلال المعنى المعجمي لذلك الحرف؛ بل من حيث دلالتها على معانٍ وظيفية تفهم من خلال السياق الذي ترد فيه، ويختلف معناها بحسب سياقها ومتعلقاتها، قال المرادي: «فإن قيل: ما معنى قولهم: الحرف يدل على معنى في غيره؟ فالجواب: معنى ذلك أن دلالة الحرف على معناه الإفرادي متوقفة على ذكر متعلقه؛ بخلاف الاسم والفعل؛ فإن دلالة كلٍّ منهما على معناه الإفرادي، غير متوقفة على ذكر متعلق؛ ألا ترى أنك إذا قلت: (الغلام) فُهم منه التعريف، ولو قلت: (أل) مفردة لم يفهم منه معنى؛ فإذا قرن بالاسم أفاد التعريف، وكذلك (باء الجر)؛ فإنها لا تدل على الإلصاق، حتى تضاف إلى الاسم الذي بعدها؛

---

(١) الكتاب، (١/ ١٢).
(٢) النحو الوافي، (٤/ ٧).

لأنه يتحصَّل منها مفردة، وكذلك القول في سائر الحروف»[(١)].

فحروف المعاني تمثل الروابط الدقيقة فى نظم الكلام البليغ، والناظر فى بلاغة الكلام يجد لها دورًا فاعلًا فى بناء هيكل الكلام وتوجيه معانيه، قال عبد القاهر في سياق تعريف النظم: «واعلمْ أنْ ليسَ النظُم إلا أن تضعَ كلامَك الوضعَ الذي يَقتضيهِ علم النحو... فينظرُ في الخبرِ... وفي الشرطِ والجزاء... وفي الحالِ... وينظرُ في الحروف التي تشتركُ في معنًى ثم ينفردُ كلُّ واحدٍ منها بخصوصيّةٍ في ذلك المعنى، فيضع كلًّا من ذلك في خاصِّ معناه»[(٢)]، فعبد القاهر يجعل النظر في معاني الحروف، ووضع كلٍّ في خاصِّ معناه؛ مما يتوقف عليه صحة النظم، واستقامة المعاني، وهو من أسس البلاغة التي يجب أن تتحقق في الأسلوب عند تطلُّب الحسن[(٣)].

وهذا يدل على عناية البلاغيين بهذه الحروف، وقد ضمنوا كتبهم كثيرًا من حروف المعاني، وبينوا أثرها في نظم الكلام واستجلاء المعاني، فبحثوا في الإنشاء بنوعيه دلالات حروف النداء، والاستفهام، والتمني، وبحثوا كذلك أدوات الشرط والجزاء، ودلالة (إنْ) و(إذا) و(إذ)، وبحثوا غيرها من حروف المعاني، ولا أدل على ذلك من عقدهم بابًا خاصًّا لبعض حروف العطف، أسموه بباب الفصل والوصل؛ لما له من أهمية في استجلاء المعاني القرآنية، التي تكمن أسرارُ الكثير منها في الصِّلات بين الجمل والآيات؛ لذا سأخصه بمبحث مستقل في مبحث الجمل، في الفصل الثالث بإذن الله.

---

(١) الجنى الداني، (ص٤٤).

(٢) دلائل الإعجاز، (ص٨١).

(٣) شرح دلائل الإعجاز، (ص١٤١).

أولًا: حروف الجر:

وتسمى أيضًا بـ(حروف الصفات)، وسميت حروف الجر لأنها تجر ما بعدها، وسميت حروف الصفات؛ لأنها تُحْدث في الاسم صفة حادثة، كقولك: «جلست في الدار»، دلت على أن الدار وعاءٌ للجلوس. وقيل: سميت بذلك؛ لأنها تقع صفاتٍ لما قبلها من النكرات، ويسميها الكوفيون أيضًا: حروف الإضافة؛ لأنها تضيف الاسم إلى الفعل؛ أي: توصله إليه وتربطه به(١).

وقد بحث النحاة والبلاغيون مسألة أخرى متعلقة بحروف الجر، وهي جديرة بالذِّكر والإشارة، وللبلاغيين مزيد عناية بها وتميُّز فيها، وهي مسألة التضمين؛ فإن الفعلَ في تعديته قد يتعدّى بحرفٍ جَرَت العادة أنّه يتعدّى به، ويطّرد معه في أساليب الفصحاء والبلغاء؛ فهذا لا إشكال فيه، ويبقى البحث عن دلالة ذلك الحرف وفائدته واختصاصه، وقد يتعدّى الفعلُ إلى مفعولِه بحرفٍ لم تجرِ العادةُ أنّه يتعدّى به، وهُنا اختلف النحويون: هل يُفَسَّر الحرفُ بما يناسبُ الفعل، أو يفسَّرُ الفعلُ بما يناسبُ الحرف؛ بمعنى أن يُضمّن معنًى يُناسبُ الحرف؟ فقال الكوفيون ومن لفَّ لفهم ونسج نسيجهم: ينوب الحرف عن الحرف بما يناسب الفعل، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: الآية ٧١]، أي: على جذوع النخل، وهي طريقةُ ظاهرية النحاة كما يقول ابن القيم(٢)، فأصحابُها لا يتأملون في الفعل الذي سبق حرف الجر، ولا يرونه متجاوزًا دلالته المعنوية، وإنما يرون حرف

(١) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية - مصر، دون طبعة وتاريخ، (٢/ ١٩).

(٢) بدائع الفوائد، (٣/ ٣٢).

الجر قد تعاور حرفًا آخر، وأما الفعل فباقٍ على معناه المعهود[١]؛ ولذا فقد ردّها كثير من العلماء المهتمين بفقه المعنى، قال ابن العربي: «أما وَضْعُ حروف المعاني إبدالًا بعضها من بعض؛ فإنَّ ذلك ممّا لا يجوز»[٢].

أما البصريون ومن نحا نحوهم؛ فقالوا بالتضمين؛ بأن يُضمّن الفعل معنى يناسب الحرف المعدّى به[٣]، فهم كما يقولُ ابنُ هشام: «يُشَرّبُون لفظًا معنى لفظٍ، ويُعطونَه حُكْمَه، ويُسمى ذلك تضمينًا، وفائدتُه أن تُؤدِّيَ كلمةٌ مُؤَدَّى كلمتين»[٤]، وقد قال ابن هشام بالتضمين في مواطنَ، وقال بنيابة الحرف في مواطن أخرى، وعقد بابًا أسماه (باب المرادفة)[٥]، ومن أمثلته على التضمين.

قول الله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: الآية ١٨٧]، قال ابن هشام: «فقد ضُمن الرّفثُ معنى الإفضاء، فعُدي بـ(إلى)، مثل قوله: ﴿وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: الآية ٢١]، وإنما أصل الرفث أن يتعدى بالباء، يقال: أرفث فلان بامرأته»[٦]، وقد انتصر لهذه الطريقة كثير من العلماء؛ لأنها عادة العرب، وطريقة حُذَّاق اللغة وأئمة الصناعة، قال الطبري: «وهذا القول عندي أولى بالصواب؛ لأن لكل حرف من حُرُوف

(١) يُنظر: التضمين النحوي في القرآن الكريم، د. محمد نديم فاضل، دار الزمان – المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م، (١/ ١١٤).

(٢) أحكام القرآن، للقاضي محمد بن عبد الله بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي، (المتوفى: ٥٤٣هـ)، راجع أصوله وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م، (٣/ ٤١٧).

(٣) يُنظر: الجني الداني، (ص٦٦).

(٤) مغني اللبيب، (ص٨٩٧).

(٥) المصدر السابق، (ص٤٨١).

(٦) المصدر السابق، (ص٨٩٨).

المعاني وجهًا هو به أولى من غيره؛ فلا يصلح تحويل ذلك عنه إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها»[١].

وقال ابن العربي: «وكذلك عادة العرب أن تحمّل معاني الأفعال على الأفعال؛ لما بينهما من الارتباط والاتصال، وجهلت النحوية هذا؛ فقال كثير منهم: إن حروف الجر يبدل بعضها من بعض، ويحمل بعضها معاني البعض؛ فخفي عليهم وضْعُ فعلٍ مكان فعل، وهو أوسع وأقيس، ولجؤوا بجهلهم إلى الحروف التي يضيق فيها نطاق الكلام والاحتمال»[٢]، ويقول ابن القيم: «وهذه طريقةُ إمامِ الصِّناعةِ سيبويهِ، وطريقةُ حُذَّاقِ أصحابِه، يُضَمِّنونَ الفعلَ معنى الفعل، ولا يُقيمونَ الحرفَ مقامَ الحرفِ، وهذه قاعدةٌ شريفةٌ جليلةُ المقدارِ، تستدعي فطنةً ولطافةً في الذهنِ، وهذا نحو قوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا ٱلْمُقَرَّبُونَ ۝٢٨﴾ [المطففين: الآية ٢٨]؛ فإنهم[٣] يُضمِّنونَ (**يشرب**) معنى (**يروى**)، فيُعدّونه بالباء التي تطلبها؛ فيكون في ذلك دليل على الفعلين، أحدهما: بالتصريح به، والثاني: بالتضمُّنِ والإشارةِ إليه بالحرفِ الذي يقتضيه، مع غاية الاختصار، وهذا من بديع اللغة ومحاسنها»[٤].

وكلُّ هذا إنما يَنصرفُ إلى التضمينِ في مفهومِ النحاةِ، ولكنّ البلاغيين تجاوزوا ذلك إلى معنًى أدقَّ وأعمق، ورأوا أن التضمين بمفهوم النحاة لا يكفي لإبرازِ المعنى، وتجلية السرِّ في تضمين الفعل معنى فعل آخر، وسر وقوع حرف موقع غيره؛ فمفهومُ التضمين عندهم أوسعُ من مفهومِه عند

---

(١) تفسير الطبري، (١/ ١٩٩).
(٢) أحكام القرآن، (١/ ١٤٤).
(٣) أي: سيبويهِ وأصحابه.
(٤) بدائع الفوائد، (٣/ ٣٢).

النحاةِ، يقول الخضريُّ: «وقد بَسَطَ السيّدُ الشريفُ وجهةَ نظرِ البيانيين؛ فقال: «والتضمينُ: أن يُقْصَدَ بلفظٍ فِعْلُ معناه الحقيقيِّ، ويُلاحظ معه معنى فِعْلٍ آخرَ يُناسبُه، ويدلّ عليه بذكرِ شيءٍ من مُتَعَلَّقَاتِه، كقولك: (أحمدُ إليك فلانًا)، لاحظتَ فيه مع الحمدِ معنى الانتهاءِ، ودلّلْتَ عليه بذكرِ صِلَتِه؛ أعني (إلى)، أي: أنهى حمدَه إليك، وفائدةُ التضمينِ: إعطاءُ مجموعِ المعنيينِ، فالفعلانِ مقصودان معًا قصدًا وتَبَعًا»[1].

وعلّقَ الخُضريُّ على قولِ ابن القيم السالف بقوله: «ومهما راقَ لابنِ القَيّمِ تضمينُ (يشرب) معنى (يروى) لإفادةِ معنى الشُّرْبِ والرّي معًا: فإنه لايستطيعُ أن يفسِّرَ لنا ما قيمةُ الجمعِ بين الشُّرْبِ والرّي؟ ولِمَ لَمْ يقل: يروى بها، والريُّ لايكونُ إلا عن شرب؟»[2]، ويواصل الخضري قائلًا: «بل إنني أذهبُ إلى أن القولَ بالتضمينِ صرَفَ همَمَ حُذّاقِ العربيةِ عن استجلاءِ أسرارِ الحروفِ، وجعَلَهم يَستنيمون إليه في المواضع التي لا يظهر فيها سِرُّ وقوعِ حرفٍ موقعَ غيرِه»[3].

■ **ومن الأمثلة على أثر التعدية بحرف الجر، وأسرارها في تركيب الكلام، وأثرها في تقرير المعاني**؛ ما سلف في المبحث الأول عند تقرير عقيدة الرؤية، في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، وكيف أن مادة (نظر) لها معانٍ مشتركة في اللغة، والذي يحدد معناها ويخلّصها هو التركيب الذي وردت فيه، والحرف الذي عُدّيت به، ويمتنع - حينئذٍ - حملها على غيره؛ فإذا جاء

(١) من أسرار حروف الجر، (ص٣٤).

(٢) من أسرار حروف الجر، (ص٢٩). ولكن الخضري لم يقدم بديلًا عما انتقد فيه ابن القيم؛ فقد كان عليه أن يقدم البديل في تحليل هذه الآية، وإن كان قد أشار نظريًّا إلى ما ينبغي سلوكه في التضمين.

(٣) من أسرار حروف الجر، (ص ٢٩).

النظر متعديًا بنفسه؛ فهو بمعنى الانتظار، وإذا جاء معدىً بـ(في) فهو بمعنى التفكر والتدبر والاعتبار، وإذا جاء معدىً بـ(إلى) فهو بمعنى النظر بالعين الباصرة، كما في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾، وفي هذا إثبات الرؤية، وتقرير أنها رؤية حقيقية؛ دلّنا عليها - من حيث التركيب - نوع التعدية وأثر الحرف في تحديد معنى الفعل.

■ **ومن الأمثلة كذلك ما جاء في قوله تعالى:** ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: الآية ٥]، والاستواء في اللغة يأتي على معانٍ منها: القصد، والإقبال، والانتهاء، والجمع، والاكتمال والإتمام، والعلو والارتفاع والاستقرار[١].

وقد قال بعض العلماء: إن جميع معاني الاستواء تدور على الكمال والانتهاء[٢]؛ لكنها تتضمن معاني الأفعال بحسب الصلات والتعدي، على ما تقدم في القول بالتضمين؛ فمثلًا: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾؛ أي: قصدها وأقبل إليها على وجه كامل[٣].

فالاستواء مع دورانه على معنى الكمال والانتهاء: له معانٍ أخرى، والذي يحدد المعنى المراد ويخلّصه هو التركيب الذي ورد الاستواء فيه، وحرف المعنى الذي تعدى به، ويمتنع - حينئذٍ - حمله على غيره، **ويمكن بناء على ذلك أن يقال: إن الاستواء يأتي على أربعة أوجه:**

فإما أن يأتي مطلقًا من غير تعدية، وإما أن يأتي معدّى بـ(إلى)، أو بـ(الواو)، أو بـ(على)، هذه أربعة أوجه جاءت في القرآن إلا واحدًا منها؛

---

(١) ينظر: مادة (استوى) من الصحاح، (٦/ ٢٣٨٥)، وتهذيب اللغة، (٤/ ٣٤٠)، والمحكم والمحيط الأعظم، (٨/ ٦٤٠)، وتاج العروس (ص: ٨٤٤٣-٨٤٤٤)، ولسان العرب (١٤/ ٤٠٨).

(٢) فتح رب البرية مع الشرح، (ص١٧٥).

(٣) تفسير ابن كثير، (١/ ٢١٣).

وهو المقرون بالواو.

١- مجيئه مطلقًا: إذا جاء الاستواء مطلقًا من غير تعدية؛ فإنه يكون - حينئذٍ - بمعنى (كمَل) و(تمّ)؛ كما في قوله تعالى عن موسى ﷺ: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسۡتَوَىٰٓ ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ﴾ [القصص: الآية ١٤]؛ أي: تناهي شبابه، وتمّ خلقه واستحكم[١]، والفرق - حينئذٍ - بين بلوغ الأشد والاستواء: أن الأشد كمال القوة؛ لأن أصله جمع (شِدّة) بوزن (نِعمة) وهي اسم هيئة بمعنى القوة، ثم عومل معاملة المفرد، وأما الاستواء: فهو كمال البنية؛ كقوله تعالى في وصف الزرع: ﴿فَٱسۡتَغۡلَظَ فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾ [الفتح: الآية ٢٩]؛ ولهذا أُريد لموسى الوصف بالاستواء، ولم يوصف يوسف إلا ببلوغ الأشد؛ خاصة في قوله: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ﴾ [يوسف: الآية ٢٢]؛ وذلك لأن موسى كان رجلًا طوالًا كما في الحديث «**كأنه من رجال شَنُوءة**»[٢]؛ فكان كامل الأعضاء؛ ولذلك كان وَكْزُه القبطيَّ قاضيًا على الموكوز[٣].

٢- مجيئه معدّى بـ(إلى): إذا جاء الاستواء معدّى بـ(إلى) فمعناه حينئذٍ (قَصَد) أو (عمَد) أو (انتهى) أو (أقبل)، وقد ورد ذلك في موضعين في القرآن الكريم، وهما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖۚ﴾ [البقرة: الآية ٢٩]؛ أي: لما خلق تعالى الأرض، قصد إلى خلق السموات؛ فخلقها وأحكمها، وأتقنها[٤]؛ فالاستواء هنا بمعنى القصد والإقبال؛ لأنه عدي بـ(إلى)[٥].

---

(١) تفسير الطبري، (١٩/ ٥٣٥)، وتفسير ابن سعدي، (١/ ٤٨، ٦١٣).
(٢) متفق عليه: البخاري، برقم (٣٢٣٩)، ومسلم، برقم (١٦٥).
(٣) تفسير ابن عاشور، (١٠/ ٤١٤).
(٤) تفسير ابن كثير، (١/ ٢١٣)، وتفسير ابن سعدي، (١/ ٤٨)
(٥) تفسير ابن كثير، (١/ ٢١٣).

والموضع الآخر هو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: الآية ١١]؛ أي: قصد إليها وتوجّه، قال الألوسي: «من قولهم: استوى إلى مكان كذا، إذا توجه إليه لا يلوي على غيره»[(١)].

٣- **مجيئه معدّى بـ(الواو)**: وهذا لم يأت له في القرآن نظير؛ لكنه مستعمل في اللغة بمعنى الجمع والمعيّة؛ ولذا يمثل به اللغويون والنحاة في باب المفعول معه، ويشيرون إليها في دلالة الواو في باب العطف، قال ابن جني: «ومن ذلك: واو العطف، فيها معنيان: العطف ومعنى الجمع؛ فإذا وُضعت موضع (مع) خلُصت للاجتماع، وخُلِعت عنها دلالة العطف، نحو قولهم: استوى الماءُ والخشبةَ»[(٢)].

٤- **مجيئه معدّى بـ(على)**: إذا جاء الاستواء معدّى بـ(على) فمعناه حينئذٍ: (علا) و(استقر) و(ارتفع)، وقد جاء ذلك في ثمانِ آيات، واحدة منها في الاستواء على الفلك والمركب، وهو قوله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا۟ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُۥ مُقْرِنِينَ ﴿١٣﴾﴾ [الزخرف: الآية ١٣]، والسبع البواقي في استواء الله على عرشه، ستٌّ منها بلفظ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾، والسابعة بقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [طه: الآية ٥].

■ وفي مجيء جميع آيات الاستواء على العرش معدّاة بـ(على) تقرير لعقيدة أهل السنة في الاستواء؛ بأن الله ﷻ مستوٍ على عرشه، **ومعنى استوائه**: علوّه واستقراره عليه من غير حاجة إليه، على وجه كامل يليق

(١) تفسير الألوسي، (٢٤/ ١٠٢).

(٢) الخصائص، (٢/ ١٩٦)، وينظر: الصاحبي في فقه اللغة، (١/ ٢٧)، والإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري، (١/ ٢٤٨).

به ﷻ، من غير تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل. والاستواء من صفات الله الفعلية، وذلك متقرر من الناحية التركيبية والعقلية والسمعية.

أولًا: من الناحية التركيبية:

١- ما سلف تقريره من أن (استوى) إذا تعدّت بـ(على) فإن هذا التركيب دالٌّ على أن المراد بالاستواء: الاستعلاء والاستقرار على وجه الكمال، وهو استعلاء حقيقي لا مجازي؛ ولذا جاءت أيضًا في آية «الزخرف» المتقدمة ﴿لِتَسْتَوُۥاْ عَلَىٰ﴾ [الزخرف: الآية ١٣]، ﴿إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾ [الزخرف: الآية ١٣]، وهذا استعلاء حقيقي، ولا تتم نعمة الركوب التي امتن الله بها بمجرد العلو على الفلك مع عدم الاستقرار[١].

قال أبو عبيدة: «﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: الآية ٥٤] مجازه[٢]: ظَهر على العرش وعلا عليه، ويقال: استويت على ظهر الفرس، وعلى ظهر البيت»[٣].

ونقل الأزهري عن الأخفش أنه قال: «استوى؛ أي: علا، ويقول: استويت فوق الدابة وعلى ظهر الدابة؛ أي: علوته»[٤].

وقال اللالكائي: «وجدت بخط أبي الحسن الدارقطني رحمه الله عن إسحاق الهادي قال: سمعت أبا العباس ثعلبًا يقول: (استوى): أقبل عليه وإن لم يكن معوجًا، ثم (استوى إلى السماء): أقبل، و(استوى على العرش):

---

(١) شرح فتح رب البرية، (ص١٧٦).
(٢) ومقصود أبي عبيدة بالمجاز هنا: التفسير، وليس المجاز بالمصطلح البلاغي.
(٣) مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمر بن المثنى التيمى البصري، (المتوفى: ٢٠٩هـ)، المحقق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجى - القاهرة، الطبعة الأولى١٣٨١هـ، (ص٤٨).
(٤) تهذيب اللغة، (سوا)، (١٣/ ١٢٥).

علا، و(استوى وجهه): اتصل، و(استوى القمر): امتلأ، و(استوى زيد وعمرو): تشابها، واستوى فعلاهما وإن لم تتشابه شخوصهما؛ هذا الذي يعرف من كلام العرب»[(١)].

قال ابن القيم: «فالاستواء في هذا التركيب نصٌّ لا يحتمل غير معناه، كما هو نص في قوله: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ [القصص: الآية ١٤] لا يحتمل غير معناه»[(٢)].

والفرق بين الاستعلاء الحقيقي والمجازي: أن الحقيقيّ يكون على نفسِ المجرور وهو الغالب؛ إمّا حسًّا كما في هذه الآيات، أو معنًى نحو قوله تعالى: ﴿فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: الآية ٢٥٣]، وقوله: ﴿وَلَهُمْ عَلَىَّ ذَنۢبٌ﴾ [الشعراء: الآية ١٤]، أما الاستعلاء المجازي: فإذا كان العلوُّ على ما يقرب من المجرور، لا على المجرور نفسه، نحو قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ [البقرة: الآية ٥]، وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم: الآية ٤]؛ فقد شبَّه التمكُّن من الهدى والأخلاق العظيمة الشريفة والثبوت عليها؛ بمن علا دابة يصرفها كيف شاء، ونحو قوله: ﴿أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى﴾ [طه: الآية ١٠]، أي: أجد على المكان الذي هو قريب من النار هدًى[(٣)].

٢- أن هذا هو ظاهر الدلالة التركيبية، وقد سلف أنه لا يصح إجراء دلالة النصوص على غير ظاهرها إلا بدليل صارف.

---

(١) شرح اعتقاد أهل السنة للالكائي، برقم (٦٦٨)، (٣/ ٤٠٠).
(٢) مختصر الصواعق، (ص٣٧).
(٣) ينظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني، محمد بن علي الصبان الشافعي، (المتوفى: ٩٢٩هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، (٢/ ٢٣٠)، مغني اللبيب، (١/ ١٩٠)، حاشية أوضح المسالك لمحيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، (بدون رقم الطبعة)، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، (٣/ ٣٧).

وما تأوّلته الجهمية والمعتزلة - ومن تبعهم - بأن (استوى) بمعنى: (استولى)؛ فهو صرفٌ لِلَّفظ عن ظاهره بلا حجة صحيحة. وقد استندوا في ذلك على البيت المنسوب إلى الأخطل؛ بأنه قاله في بشر بن مروان:

قد استوى بِشْرٌ على العِراقِ   من غيرِ سيفٍ ودمٍ مِهراقِ(١)

وعامة من ينكر هذه الصفة - وأمثالها من صفات الله - إذا بحثت عن الوجه الذي أنكروه: وجدتهم قد اعتقدوا أن ظاهر الاستواء في هذه الآية يماثل استواء المخلوقين، أو أنه استواءٌ يستلزم حدوثًا ونقصًا، ثم يرون أنه يتعين تأويله؛ إما بالاستيلاء، أو بالظهور والتجلّي، أو بالفضل والرجحان الذي هو علوُّ القدر والمكانة. وهذا كله أمرٌ مدفوع، وتأويل الاستواء بالاستيلاء، وكذلك الاستشهاد ببيت الأخطل مردودٌ من حيث اللغة والتركيب، ومن حيثُ ما نقل عن السلف.

فمن ناحية اللغة والتركيب:

أ- أنه لا يقال: استولى على الشيء إلا إذا كان للواحد ندٌّ ثم استولى عليه ندّه بطريق المغالبة، والله منزّهٌ عن ذلك، قال محمد بن جعفر النحوي: حدثنا أبو عبد الله نفطويه، قال: حدثني أبو سليمان داود بن عليٍّ، قال: كنت عند ابن الأعرابي، فأتاه رجلٌ فقال: ما معنى قول الله ﷻ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: آية ٥]؟ فقال ابن الأعرابي: هو على عرشه كما أَخبَر، فقال: يا أبا عبدِ الله، إنما معناه: (استَوْلى)، فقال ابن الأعرابي: ما يُدْرِيك؟ العرب لا تقول استَوْلى على الشيء حتى يكون له مُضادٌّ؛ فأَيهما غَلَب فقد اسْتَوْلى، أَما سمعت قول النابغة:

(١) شرح الأصول الخمسة، (ص٢٢٦).

إلَّا لمِثْلِكَ أَو مَن أَنت سابِقُه سَبْقَ الجوادِ إذا اسْتَوْلى على الأَمَدِ[١]

أي: غَلَبَ على مُنتهاه حين سَبَق إليه[٢]، يقال: اسْتبق الفارسان على فرسَيْهما إلى أَمَدٍ تسابَقا إليه؛ فاستولى أحدُهما على الغاية؛ إذا سَبق الآخر إليها، واستيلاؤه على الأمد: أن يَغْلب عليه بسَبْقه إليه، ومن هذا يُقال: استولى فلانٌ على مالي؛ إذا غلب عليه[٣].

وقال الأصبهاني: «والاستيلاء لا يوصف به إلا مَنْ قدر على الشيء بعد العجز عنه، والله تعالى لم يزل قادرًا على الأشياء ومستوليًا عليها؛ ألا ترى أنه لا يوصف بِشْر بالاستيلاء على العراق إلا وهو عاجزٌ عنه قبل ذلك؟!»[٤].

ب- أن تأويله بالاستيلاء يوهم معنًى فاسدًا، وأنه لا فائدة في تخصيص العرش بالذكر؛ فإن الله تعالى مستولٍ على الكونين والجنة والنار وأهلهما؛ فأي فائدة في تخصيص العرش بالذكر؟! ولا يكفي في الجواب أنه حيث قهر العرش - على عظمته واتساعه - فغيره أَوْلَى؛ لأن الأنسب في مقام التمدُّح بالعظمة التعميمُ بالذكر؛ لقهره الأكوان الكلية بأسرها[٥]، قال ابن عاشور بعد ذكره البيت: «وأراه بعيدًا؛ لأن العرش ما هو إلا من مخلوقاته؛

(١) ينظر: اعتقاد أهل السنة للالكائي، برقم (٦٦٦)، (٣/ ٣٩٩)، لسان العرب، (سوا)، (١٤/ ٤٠٨). والبيت في ديوان النابغة الذبياني، شرح وتقديم: عباس عبد الساتر، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، (ص١٣).

(٢) تهذيب اللغة، (١٤/ ١٥٦).

(٣) المصدر السابق، (١٥/ ٣٢٦).

(٤) الحجة في بيان المحجة، (٢/ ١١٣).

(٥) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، لمرعي بن يوسف الكرمي المقدسي، (المتوفى: ١٠٣٣هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، (ص١٢٤).

فلا وجه للإخبار باستيلائه عليه»[١].

قال أبو الحسن الأشعري: «وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية: إن معنى قول الله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾: أنه استولى وملك وقهر، وأن الله تعالى في كل مكان، وجحدوا أن يكون الله ﷻ مستويًا على عرشه كما قال أهل الحق، وذهبوا في الاستواء إلى القدرة، ولو كان هذا كما ذكروه؛ لكان لا فرق بين العرش والأرض السابعة؛ لأن الله تعالى قادرٌ على كل شيء، والأرض لله سبحانه، قادر عليها، وعلى الحشوش، وعلى كل ما في العالم؛ فلو كان الله مستويًا على العرش بمعنى الاستيلاء - وهو تعالى مستوٍ على الأشياء كلها - لكان مستويًا على العرش، وعلى الأرض، وعلى السماء، وعلى الحُشُوش والأقذار؛ لأنه قادر على الأشياء مستولٍ عليها، وإذا كان قادرًا على الأشياء كلها لم يجُز عند أحدٍ من المسلمين أن يقول: إن الله تعالى مستوٍ على الحشوش والأخلية - تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا - لم يجُز أن يكون الاستواء على العرش الاستيلاء؛ الذي هو عامٌّ في الأشياء كلها، ووجب أن يكون معنى الاستواء يختص بالعرش دون الأشياء كلها»[٢].

جـ- أن تفسيره بالاستيلاء فيه مناقضة للنصوص الشرعية؛ فإن معنى قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ [السجدة: الآية ٤]؛ أي: ثم علا على العرش، وتفسير الاستواء بالاستيلاء يلزم منه - حينئذٍ - أن العرش خُلق بعد السموات والأرض، وهذا مناقض لما دلّ عليه القرآن والسنة وإجماع المسلمين أظهر مناقضة؛ فإن الله تعالى

---

(١) تفسير التحرير والتنوير، (٨/ ١٢٥).

(٢) الإبانة للأشعري، (ص١٠٨).

أخبر أنه خلق العرش قبل خلق السموات والأرض، وأنه خلقها في ستة أيام وعرشه - حينئذٍ - على الماء، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: الآية ٧]، وهذه واو الحال؛ أي: خلقها في هذه الحال؛ فدل على سبق العرش والماء للسموات والأرض(١).

قال ابن تيمية: «وهذا الوجه من أضعف الوجوه؛ فإنه قد أخبر أن العرش كان على الماء قبل خلق السموات والأرض، وكذلك ثبت في صحيح البخاريِّ عن عِمران بن حصين عن النبي ﷺ أنه قال: «**كانَ اللهُ ولم يَكنْ شيءٌ قبلَه، وكان عَرشُه على الماء، وكتبَ في الذِّكرِ كلَّ شيء، ثُمّ خَلَقَ السّمواتِ والأرض**»(٢)»(٣).

د- أن الذين فسروه بالاستيلاء كانوا مقرّين بأن هذا معنًى مجازيٌّ، وهو عدول عن الحقيقة إلى المجاز بلا دليل صحيح، ولا قرينة تقتضي صرف الكلام عن حقيقته، إضافة أن اللفظ لا يحتمل المجاز في هذا السياق(٤).

ولذا فإنّ من أوّلَ الاستواء بالاستيلاءِ أوّلَ العرش بالملك، قال عبد القاهر البغدادي: «والصحيح عندنا تأويلُ العرش في هذه الآية على معنى الملك؛ كأنه أراد: أنّ المُلكَ ما استوى لأحد غيره»(٥).

والصواب: أن العرش - لغةً - سرير الملك، وهو المعروف في كلام العرب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [يوسف: الآية ١٠٠]، وقوله:

---

(١) مختصر الصواعق للموصلي، (ص٣٠٩).
(٢) أخرجه البخاري، برقم (٦٩٨٢).
(٣) مجموع الفتاوى، (٥/ ٥٢٠).
(٤) ينظر: فتح رب البرية بتلخيص الحموية مع شرحها، (ص٢٠٢).
(٥) أصول الدين للبغدادي، (ص١١٣). وينظر: شرح الأصول الخمسة، (ص٢٢٧).

﴿نَكِّرُواْ لَهَا عَرْشَهَا﴾[النمل: الآية ٤١](١). والعرش كما ورد في نصوص الشرع: سريرٌ عظيم، ذو قوائمَ تحمله الملائكة، وهو كالقبّة على العالم، وهو سقف الفردوس، وسقف جميع المخلوقات، وقد وصفه الله بأوصافٍ كثيرة؛ فوصفه بالعظمة، كما في قوله سبحانه: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾﴾[المؤمنون: الآية ٨٦]؟! ووصفه بأنه كريم، كما في قوله تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴿١١٦﴾﴾[المؤمنون: الآية ١١٦]، كما تمدَّح سبحانه بأنه ذو العرش، فقال: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْاْ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾[الإسراء: الآية ٤٢]، وغير ذلك من الآيات.

وقد يطلق العرش كنايةً عن الملك(٢)، وهو إطلاق صحيح، والعرب تقول: (فلانٌ ثُلّ عرشُه): إذا ذهب عزّه وسلطانه(٣)، وعليه قول زهير:

تَدارَكْتُمَا الأحْلافَ قَدْ ثُلّ عَرْشُهَا ... وذُبْيَانَ إذْ زَلَّتْ بأقْدامِهَا النَّعْلُ(٤)

وقول الحماسي:

إنْ يَقْتُلُوكَ فَقَدْ ثَلَلْتَ عُرُوشَهُمْ ... برَبيعَةَ بْنِ الحَارِثِ بْنِ شِهَابِ(٥)

---

(١) مقاييس اللغة، (عرش)، (٤/ ٢٦٤)، الصحاح، (عرش)، (٤/ ٢٤٦)، المخصص لابن سيده، (١/ ٣٢٤)، تهذيب اللغة، (١/ ٢٦٣)، تاج العروس، (١٧/ ٢٥١)، لسان العرب، (عرش)، (٦/ ٣١٣).

(٢) تفسير الكشاف، (٣/ ٥٤).

(٣) أساس البلاغة، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، (المتوفى: ٥٣٨هـ)، تحقيق: محمد باسل، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، (١/ ١١٣)، تاج العروس، (ع ت ش)، (١٧/ ٢٥١).

(٤) ديوان زهير بن أبي سلمى، شرحه وقدم له: الأستاذ علي حسن فاغور، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، (ص٨٦). قال الشارح: تداركتما بالحمالة والصلح. الأحلاف: هم قبيلتا عبسٍ وفزارة. ثل عرشها: ذهب وتهدّم.

(٥) شرح ديوان الحماسة، لأبي علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، (المتوفى:=

لكنّه في آيات عرش الله تعالى يأبى الحمل على غير معناه الأصلي؛ بل القرآن يؤكد بقاءه على المعنى الحقيقي، ويدل على ذلك نصوص كثيرة من الكتاب والسنة.

منها قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: الآية ١٧]، وقوله: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: الآية ٧].

وقوله ﷺ: «**فإذا أنَا بِموسَى آخذٌ بقَائمةٍ مِن قَوائم العَرْش**»[(١)]، وقوله ﷺ: «**فإذا سألتمُ اللهَ فسلوه الفردوسَ فإنَّه أوسَطُ الجنّةِ وأعلى الجَنّةِ وفوقَه عَرشُ الرَّحمن**»[(٢)].

قال ابن الجوزي: «وقد شذَّ قومٌ فقالوا: العرش بمعنى الملك، وهذا عدولٌ عن الحقيقة إلى التجوُّز مع مخالفة الأثر؛ ألم يسمعوا قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: الآية ٧]، أتراه كان الملك على الماء؟!»[(٣)].

وقال الذهبيُّ: «فالقرآنُ مشحونٌ بذِكر العرش، وكذلك الآثار، بما يمنع أن يكون المراد به الملك؛ فدع المكابرة والمِراء؛ فإن المراء في القرآن

= ٢١هـ)، نشره: أحمد أمين وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م، (٢/ ٨٤٥)، وينظر: تهذيب اللغة، (١/ ٢٦٤)، تفسير القرطبي، (٢/ ٢٨٠).

(١) متفق عليه: البخاري برقم (٢٢٨١)، ومسلم، برقم (٢٣٧٤)، من حديث أبي سعيد رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري، برقم (٦٩٨٧)، والإمام أحمد في «المسند»، برقم (٨٤٠٠)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) تفسير زاد المسير في علم التفسير، للإمام أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي القرشي البغدادي، (المتوفى: ٥٩٧هـ)، المكتب الإسلامي بإشراف زهير الشاويش، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى الجديدة ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م، (ص٥٠٠).

كفر»[١].

فالعرش هو سرير ملك الله قطعًا، وإذا صح تفسير العرش بالملك في موضع، فلا يلزم صحته في المواضع الأخرى؛ كما هو معروف في كلام العرب، ويكون معنى استوى على عرشه: علا بذاته على عرشه الحقيقي الموصوف في نصوص الكتاب والسنة، وهو علوٌّ خاصٌّ يليق بجلاله وعظمته، لا يعلم كيفيته إلا هو ﷻ، من غير حاجة إليه؛ بل العرش مفتقر إليه[٢]. وقاعدة أهل السنة في ذلك هي مقولة مالك بن أنس التي تلقتها الأمة بالقبول، وذلك حينما سأله رجل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾: كيف استوى؟ فقال: (الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة)[٣]، فأثبت حقيقة الصفة

---

(١) العلو للعلي الغفار، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق أبي محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، برقم (١٤٧)، (ص٧٠).

(٢) شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، (ص١٨٣). والاستواء هو العلو الخاص كما في التعريف. **أما العلوّ العام**: فهو علوّه سبحانه على كلّ شيء من مخلوقاته، وتدلّ عليه نصوص العلو، التي ذكر العلماء أنها تزيد على ثلاثة آلاف دليل، والعلو الخاص دليلٌ على العلو العام ولازم من لوازمه. **ومن الفروق بين العلو والاستواء أيضًا**: أن العلو صفة ذاتية، والاستواء صفة فعلية؛ فالعلو وصف ذاتي لله تعالى على الدوام، سواء قبل وجود العرش أو حال وجوده؛ فالله ﷻ فوق جميع الخلق بذاته، تنزه عن الحلول والاتحاد، والممازجة والاختلاط؛ فهو بائن من خلقه والخلق بائنون منه، وهو عالٍ على عرشه بوصف ذاته قبل خلق أرضه وسمواته، أما بعد خلقهما فهو عالٍ على عرشه بوصف ذاته وفعله. وإثبات العلو مبثوث في مصادر العقيدة، وألف فيه تآليفُ خاصة، منها: إثبات صفة العلو لابن قدامة، والعلو للذهبي، والعلو والنزول لابن القيسراني، وغيرها.

(٣) شرح اعتقاد أهل السنة للالكائي، برقم (٦٦٣)، (٣/ ٣٩٧)، والأسماء والصفات للبيهقي، برقم (٨٦٧)، (٢/ ٣٠٥).

ونفى العلم بكيفيتها، وهذا الأثر قد روي نحوه عن ربيعة بن عبد الرحمن، شيخ مالك(١)، وعن أم سلمة رضي الله عنها(٢)، وهو قاعدة في كلّ الصفات(٣)؛ فمذهب السلف الصالح: الإثبات والتنزيه، كما قال تعالى في التنزيه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وفي الإثبات قال: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: الآية ١١] في آية واحدة؛ فهو إثبات لحقيقة الصفة بلا تمثيل، وتنزيه له عن مماثلة المخلوقين في الصفة؛ لكن بلا تعطيل لها تحت دعوى التنزيه الموقِع في التعطيل. مع الإيمانِ أيضًا بأن لها كيفًا يعلمه الله، لأنه قال: (الكيف مجهول)، ولم يقل: (معدوم)، وكذلك عدم السؤال عنه؛ لأنه من الغيب الذي لا تدركه العقول، ولا تتصوره الأذهان، ولأن السؤال عنه لم يكن معروفًا في عهد النبي ﷺ(٤).

واستواؤه سبحانه على عرشه لا ينافي علمَه بخلقه واطلاعه عليهم، وخبرة أحوالهم، وتأييده ونصرته لهم؛ فهو مع علوّه رقيب على عباده، شهيد على أعمالهم، حيث كانوا وأينما كانوا، الجميع في علمه على السواء، وتحت سمعه وبصره؛ فيسمع كلامهم ويرى مكانهم، ويعلم سرّهم ونجواهم؛

---

(١) الرد على الجهمية، برقم (١٠٤)، (ص٦٦)، واعتقاد أهل السنة للالكائي، برقم (٩٢٨)، (٣/ ٥٢٧)، والأسماء والصفات للبيهقي، برقم (٨٦٨)، (٢/ ٣٠٦). ولفظه عن ربيعة: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، ومن الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا الإيمان».

(٢) اعتقاد أهل السنة للالكائي، برقم (٦٦٤)، (٣/ ٣٩٨)، والأسماء والصفات للبيهقي، برقم (٨٦٧)، (٢/ ٣٠٦) ولفظه عنها: «الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر».

(٣) مجموع الفتاوى، (٣/ ٥٨، ١٦٧)، (٥/ ٤١)، (٣٣/ ١٧٨).

(٤) مجموع الفتاوى، (٤/ ٤)، وفتح رب البرية بتلخيص الحموية مع شرحها، (ص١٨٣ - ١٨٥).

وذلك لكمال علمه وعظيم قدرته سبحانه، وأنه لا يقاس بخلقه الضعفاء؛ ولهذا جاء إثباتُ علمه ومعيته في سياق إثبات علوّه الخاص، وهو الاستواء، فقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [الحديد: الآية ٤].

ومن هنا تظهر بلاغة هذه الآية الكريمة، ويتجلى سرٌّ من أسرار انسجام النص واتساقه، ويتقرر أن الاستواء هنا هو علوّ الله على عرشه علوًّا حقيقيًّا، ثم ينبّه سبحانه على أن هذا العلوّ لا ينافي علمه بخلقه، ومعيته لهم، وأنه بصير بما يعمل عباده، محيط بخلقه، كلُّهم في قبضة يده؛ ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: الآية ٣][1].

---

(١) **ومعية الله لخلقه نوعان: معية عامة، ومعيّة خاصة: أما العامة:** فهي التي تقتضي العلم والإحاطة بجميع الخلق؛ من مؤمن وكافر وبرٍّ وفاجر، في العلم والقدرة والتدبير والسلطان، وفي غير ذلك من معاني الربوبية. وهذه المعية توجب لمن آمن بها كمال المراقبة لله ﷻ، وهي من الصفات الذاتية؛ لأن مقتضياتها ثابتة لله تعالى أزلًا وأبدًا، ومن أمثلة هذا القسم قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: الآية ٤]، ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٧﴾﴾ [المجادلة: الآية ٧]، ونلحظ أنّ آية المجادلة مبدوءةٌ بالعلم، بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ ومختومة كذلك بالعلم، بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾، وبدؤها وختامها يؤكدان أن المعية هنا معية العلم والإحاطة. **أما الخاصة:** فهي التي تقتضي النصر والتأييد لمن أضيفت له، وهي مختصة بمن يستحق ذلك من الرسل وأتباعهم. وهذه المعية توجب لمن آمن بها كمال الثبات والقوة، ومن أمثلتها قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: الآية ١٩]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴿١٢٨﴾﴾ [النحل: الآية ١٢٨]، وقوله: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: الآية ٤٦]، وقوله عن نبيه ﷺ: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: الآية ٤٠]، وهذه المعيّة هي من الصفات الفعلية؛ لأن مقتضياتها تابعة=

فأهل السنة يثبتون كلّ ذلك لله على ما يليق به سبحانه، ولا يعطلون دلالات النصوص؛ بل يُعملونها ويثبتون ما دلّت عليه، على الكيفية اللائقة بكماله وجلاله سبحانه، لا كما ينتهج النفاةُ والقائلون بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود ونحو ذلك تنزّه الله وتقدس؛ فإن إثبات العلوّ مع إثبات العلم بالخلق؛ هو من الإيمان بكمال عظمة الله وعظيم قدرته، وأنه لا يعجزه شيء؛ أما النفي بدعوى التنزيه عن مماثلة المخلوقين؛ فهذا ليس من الإيمان بكمال العظمة وعظيم القدرة؛ لأنه لم يتبادر إلى النافي إلا ضعفُ المخلوق وعجزُه؛ ولذا قالوا عن المعطّل: مثّل أولًا وعطّل ثانيًا.

وأما الاستشهاد بالبيت المنسوب إلى الأخطل في تأويل الاستواء، فيمكن مناقشته من عدة أوجه:

أ- عدم صحة نسبته إلى الأخطل؛ إذ لا يوجد في نسخة من نسخ ديوانه المعروفة؛ فهو بيت مصنوع[(١)]، ولم يعرفه أهل اللغة المتقدمون، ولم

= لأسبابها؛ توجد بوجودها وتنتفي بانتفائها. ينظر: الأسماء والصفات للبيهقي، (٢/ ٣٣٨)، وبيان تلبيس الجهمية، (٢/ ٥٢٧)، مجموع الفتاوى، (٥/ ٢٢٧)، تفسير الشنقيطي، (١٢/ ٢٠٢)، وفتح رب البرية بتلخيص الحموية مع شرحها، (ص٢١٢ فما بعدها).

(١) تفسير المحرر الوجيز، (٣/ ١١٨)، المدخل إلى بلاغة أهل السنة، (ص١٤١). قال د. صالح العقيل: «وبحثت عنه في ديوان الأخطل المطبوع بشرح إيليا سليم الحاوي فلم أجده»، ثم قال معلقا: «وهذه الطبعة بشرح إيليا سليم الحاوي قد اعتمد على طبعة للديوان بتحقيق أنطون صالحاني اليسوعي، وأثنى على عنايته به وأشاد بالجهد الذي بذله فيه، فقال: عني الأب أنطون صالحاني اليسوعي بنشر ديوان الأخطل، وتعقب أخباره، واقتفى أثره في كل مصدر، وراجع مخطوطاته المتعددةَ، وعارضها وأصلحها بعضًا بالبعض الآخر، مقيمًا على ذلك ما يقارب الخمسين سنة، وكان قد دوّن قصائد الأخطل أبو سعيد السكري، ومحمد بن العباس اليزيدي؛ فوقع الأب صالحاني على نسخة مخطوطة منها في بطرسبورغ؛ فحققها ونشرها ١٨٩١م، ثم قُدر له أن يقع على نسخة في بغداد؛ فاقتناها=

يذكروه في كتبهم، وأول مَنْ أنشده مِنْ أهل اللغة هو الجوهري (ت:٣٩٣هـ) في «الصحاح» غيرَ منسوب؛ ولذا أنكره غير واحد من أهل العلم، قال الخطابي: «زعم بعضهم أن معنى الاستواء ها هنا: الاستيلاء، ونزع فيه إلى بيت مجهول لم يقله شاعر معروف يصح الاحتجاج بقوله»[1]، وقال ابن القيم: «غير معروف في شيء من دواوين العرب وأشعارهم التي يرجع إليها»[2]. وقال بعد ذكره للمعاني الصحيحة للاستواء: «هذه معاني الاستواء المعقولة في كلامهم، ليس فيها معنى استولى، ولا نقله أحد من أئمة اللغة الذين يعتمد قولهم، وإنما قاله متأخرو النحاة ممن سلك طريق المعتزلة والجهمية[3].

ب- **أن بعض الأئمة لا يحتج بشعر الأخطل وطبقته**، ويعدونهم من المولِّدين، وقد سلف الكلام على ذلك في المبحث الثاني.

= مقابلا بينها وبين النسخة الأولى، ونشر ما حققه فيها ١٩٠٧م، وأعقبها بملحق ديوان الأخطل ١٩٠٩م، ثم الذيل ١٩٢٥م، فالشذر الذهبي في ديوان الأخطل التغلبي ١٩٢٥م، فالتكملة لشعر الأخطل عن نسخة طهران ١٩٣٨م. وإن الدأب الذي دأبه الأب المذكور قد يقصر عنه أي باحث آخر إذ لم يكد يخلف مطلبا يطلب في ذلك الشأن». بحث (صفة الاستواء لله ﷻ)، د. صالح بن محمد العقيل، مجلة البحوث الإسلامية، الصادرة عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، عدد (٦٧)، (ص١٨٥).

(١) طبقات الفقهاء الشافعية، للإمام تقي الدين أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري المعروف بابن الصلاح، (المتوفى: ٦٤٣هـ)، هذّبه ورتبه واستدرك عليه: الإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي، (المتوفى: ٦٧٦هـ)، بيض أصوله ونقحه: الإمام أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي، (المتوفى: ٧٤٢هـ) حققه وعلق عليه: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، (ص٤٧٠).

(٢) الصواعق المرسلة، (٢/ ٦٧٥).

(٣) المصدر السابق، (٢/ ٦٧٤).

جـ - لو صح البيت، فليس فيه دلالة على ما يعتقدون، وإنما المراد أن بشرَ بنَ مروان علا عرش العراق؛ كما هي عادة الملوك ونوابها؛ أن يجلسوا فوق سرير الملك؛ فيكون هذا المعنى مطابقًا لما ورد في اللغة، وفي كتاب الله تعالى مثل قوله: ﴿لِتَسْتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: الآية ١٣]، وقوله: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾ [هود: الآية ٤٤].

د- أن تفسيره بالاستيلاء في هذا البيت لا يصح أيضًا؛ فإن الذي استولى على العراق هو عبد الملك بن مروان وليس بشرًا[١].

هـ - أن هذا البيت - لو صح - فإنه يناقض أصولَهم من وجهين:

أحدهما: ما يذهبون إليه من التشدد في تواتر الخبر وصحته؛ فإنهم ردّوا أحاديث الآحاد وهي صحيحة سندًا ومتنًا؛ بدعوى أنها لا تبلغ حد التواتر، ثم يقبلون بشاهد شعري ليس له مستند صحيح ونسبة صحيحة[٢]! ثم إنهم كذلك يرون ظواهر النصوص ظنية، والعقليات قطعية[٣]، وهذا من التناقض.

الوجه الآخر: بأنهم وقعوا في التشبيه الذي يفرّون منه، قال الشنقيطي: «ولا يدرون أنهم شبّهوا استيلاءَ الله على عرشه الذي زعموه باستيلاء بشر بن مروان على العراق؛ فأيُّ تشبيه بصفات المخلوقين أكبر من هذا؟ وهل يجوز لمسلم أن يشبّه صفة الله التي هي الاستيلاء المزعوم، بصفة بشر التي

(١) مختصر الصواعق للموصلي، (ص٣١٢)، وينظر: صفة الاستواء لله ﷻ، (٦٧/ ١٨٥).
(٢) اللآلئ البهية في شرح العقيدة الواسطية، لصالح آل الشيخ، المجلد الأول من مجموعته العقدية، اعتنى بها: عادل رفاعي، (١/ ٤٣٢).
(٣) المواقف في علم الكلام، لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، (المتوفى: ٧٥٦هـ) تحقيق: د.عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، (ص٢٧٢).

هي استيلاؤه على العراق؟ وصفةُ الاستيلاء من أوغلِ الصفات في التشبيه بصفات المخلوقين؛ لأنّ فيها التشبيه باستيلاء مالكِ الحمار على حماره، ومالكِ الشاة على شاته، ويدخل فيها كلُّ مخلوق قَهَرَ مخلوقًا واستولى عليه، وفي هذا من أنواع التشبيه ما لا يحصيه إلا الله؛ فإن زعم من شبّه أولًا وعطّل ثانيًا وشبَّه ثالثًا أيضًا أن الاستيلاء المزعوم منزه عن مشابهة استيلاء المخلوقين؛ قلنا له: نحن نسألك ونطلب منك الجواب بإنصاف: أيهما أحق بالتنزيه عن مشابهة الخلق، الاستواء الذي مدح الله به نفسه في محكم كتابه، وهو في نفس القرآن الذي يتلى، ولتاليه بكل حرف منه عشر حسنات؛ لأنه كلام الله؟ أم الأحق بالتنزيه هو الاستيلاء الذي جئتم به من تلقاء أنفسكم من غير استناد إلى وحي؟ ولا شك أن الجواب الحق: أن اللفظ الوارد في القرآن أحقُّ بالتنزيهِ والحملِ على أشرف المعاني وأكملها من اللفظ الذي جاء به معطّلٌ من كيسه الخاص، لا مستند له من الوحي»[١].

و - **أن هذه عادة عرفت عندهم**؛ فإذا أعياهم الاستناد إلى اللغة لجؤوا إلى الأخطل فنحلوا عليه؛ كما في هذا البيت، وكما في البيت السالف في مبحث خلق القرآن:

إنّ الكلامَ لفي الفؤاد وإنّما جُعل اللسانُ على الفؤادِ دليلا

وأما من ناحية ما جاء عن السلف: فقد اتفق أهل السنة، وسلف الأمة على أن من تأول (استوى) بمعنى (استولى)، أو بمعنى آخر ينفي أن يكون

---

(١) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، محمد الأمين الشنقيطي، تحقيق: عطية محمد سالم، الدار السلفية - الكويت، الطبعة الرابعة ١٤٠٤هـ، (ص٥١). وينظر: تفسير الألوسي، (٣/ ٨٨).

الله فوق سمواته؛ فهو جهمي ضالٌّ[١]؛ بل وفسره بعضُ متقدمي الكُلّابية والأشاعرة بتفسير السلف، كأبي الحسن الطبري، وحكاه ابن فورك عن بعض أصحابه[٢]، وحكاه - كذلك - عن بعضهم عبد القاهر البغدادي[٣]؛ لكنهم يفارقون السلف: في أن الاستواء عندهم صفة ذاتية ملازمة لا تتعلق بالمشيئة، في حين أنه عند السلف صفة اختيارية يفعلها الله متى شاء؛ فهي عندهم صفة متعلقة بالمشيئة[٤].

فأفاد هذا التركيبُ البديع، والاصطفاء الرفيع، إثباتَ صفة الاستواء على ما سلف تفسيره وبيانه، وهو موافق لنصوص الكتاب والسنة، وعليه إجماع السلف أهل السنة؛ فقد أجمعوا على أن الله تعالى قد استوى على عرشه الاستواء الحقيقي الذي يليق بجلاله وعظمته، وأنه ليس كاستواء المخلوق على ظهور الفلك والدواب، ولا كاستواء الملِك على كرسيِّ مُلكه؛ بل هو استواءٌ خاصٌّ بالله ﷻ. وأجمعوا على إثبات العرش، وهو سريرُ الملك الذي استوى الله تعالى عليه، وأنه حق ثابت على الكيفية التي يريدها الله تعالى ويعلمُها، وأن الكيفية مجهولة لنا، لا تدركها عقولنا ولا تبلغها أفهامُنا. وأجمعوا على أن العرش مخلوق، وعلى أن استواء الله تعالى عليه ليس لحاجة، تعالى الله أن يحتاج إلى أحد مخلوقاته، بل العرش ومن تحت العرش كلهم هم المفتقرون إلى الله تعالى. وأجمعوا على أن العرش فوقَ السماء السابعة، وعلى أنه سقفُ المخلوقات وأكبرُها وأجلُّها وأعظمُها[٥].

---

(١) مجموع الفتاوى، (٦/ ١٧٢).

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي، (٢/ ٣٠٩).

(٣) أصول الدين، (ص١١٣).

(٤) مجموع الفتاوى، (٥/ ٤١٠)، فتح الباري، (١٣/ ٤١٧).

(٥) ينظر: الرد على الجهمية، (ص٦٦) فما بعدها، السنة لعبد الله بن أحمد، (ص١٠٦، =

❐ ومن المواضع التي كان للحرف فيها أثر في تقرير معنى من معاني العقيدة: ما دلّ عليه حرف (مِن) في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ﴾ [النساء: الآية ١٧١].

فقوله تعالى: ﴿مِّنۡهُۖ﴾، ضلّت بها النصارى، وقد أورد بعضهم على بعض علماء المسلمين، وظنوا أن (مِن) هنا للتبعيض؛ أي: أنها بعضُ الله وجزءٌ من الله سبحانه وتعالى، وليس الأمر كما فهموا؛ لأن (من) هنا ابتدائية وليست تبعيضية، والمعنى: أنها روح صادرة من الله ﷻ، وليست جزءًا من الله كما تزعم النصارى؛ وإنما هي كقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ﴾ [الجاثية: الآية ١٣]؛ فلا يمكن أن يُقال بأن الشمس والقمر والأنهار جزءٌ من الله، ولم يقل بهذا أحد[1]، وقد ذُكر أنه كان لهارون الرشيد غلامٌ نصرانيٌّ جامعٌ لخصال الأدب؛ فألح الرشيد عليه يومًا بالإسلام؛ فقال: إن في كتابكم حجة على من انتحله، قوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ﴾ فأجاب عنه علي بن الحسين بن واقد بقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ﴾[الجاثية: الآية ١٣] فأسلم النصراني[2].

والرُّوح: خلقٌ من مخلوقات الله ﷻ، التي لا يعلمها إلا هو، قال تعالى: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [الإسراء: الآية ٨٥]، وقد وردت في الكتاب والسنة مضافة إلى الله ﷻ.

= ١٢٣، ١٦٧، ٤٨٢)، ومجموع الفتاوى، (٣/ ١٦٧).

(١) تفسير ابن كثير، (١/ ٧٢٨).

(٢) الكليات للكفوي، (١/ ٣٥).

فمن الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: الآية ١٧١].

٢- وقوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: الآية ٢٩].

٣- وقوله: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: الآية ١٧].

٤- وقوله: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾ [السجدة: الآية ٩].

ومن السنة:

١- حديث أبي هريرة رضي الله عنه في استفتاح الجنة، وفيه «**فيأتون آدم... ثم موسى** عليه السلام؛ **فيقول: اذهبوا إلى عيسى كلمة الله وروحه...**» الحديث[(١)].

٢- حديث أبي هريرة رضي الله عنه في الشفاعة، وفيه: «... **يا آدم، أنت أبو البشر، خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه... فيأتون عيسى، فيقولون: يا عيسى، أنت رسول الله، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه...**» الحديث[(٢)].

وإضافة الروح هنا إلى الله تعالى: إضافة تشريف وتكريم، وقد سلف بيان الضابط في تحديد نوع الإضافة؛ بأن الذوات أو الأعيان المنفصلة إذا أضيفت إلى الله فهي للتشريف والتكريم؛ وبالتالي فهي مخلوقة، بخلاف المعاني والأوصاف المتصلة بالله؛ فإن إضافتها إلى الله من إضافة الصفة إلى موصوفها؛ وبالتالي فليست مخلوقة، والكلام فيها فرع عن الكلام في ذات الله.

وقد اجتمع القسمان في قوله: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾؛ فكلمته هذه وصف مضاف إلى الله، وعلى هذا، فتكون (كلمته) صفة من

---

(١) أخرجه مسلم، برقم (١٩٥).

(٢) متفق عليه: البخاري، برقم (٣٣٤٠) و(٤٧١٢)، ومسلم، برقم (١٩٤).

صفات الله. والروح عينٌ حلّت في عيسى ﷺ؛ فهي مخلوقة[١]؛ فإضافة المسيح إلى الله في الإسلام إنما هي إضافة تشريف وتكريم، وليست إضافة حقيقية تستلزم الاتحاد والحلول بين اللاهوت والناسوت[٢]، وقد اهتدى السلف لهذا الفرق في كل ما يضاف إلى الله تعالى.

والمعنى أنها - خلقًا وإيجادًا - من الله تعالى، وقد ذكر ابن جرير عن وهب بن منبه قال: نفخ جبريل في جيبِ درع مريم؛ حتى وصلت النفخة إلى الرحم فاشتملت. وعن السدّي: أن النفخة دخلت في صدرها فحملت. وقال ابن جريج: يقولون إنما نفخ في جيب درعها وكُمِّها[٣].

وذكر ابن قتيبة أن معناه: ونَفْخٌ منه؛ وذلك أن الله تعالى أمر جبريل فنفخ في جيب درع مريم؛ فحملت بعيسى ﷺ، واستشهد بقول ذي الرّمة، يصف وقع الشرر في الحُرّاق:

فلمّا بَدَتْ كَفَنْتُها وهي طِفْلَةٌ   بَطْلساءَ لم تَكْمُلْ ذِراعًا ولا شِبْرا

وقلتُ له ارفعها إليكَ وأَحْيِها   بروحِكَ واجعله لها قِيتة قَدْرا[٤]

أراد: فلما بَدَتِ شررة النار غطيتها وهي صغيرة بالطلساء، أي: بخرقة سوداء. وقوله: (أحيها بروحك)؛ أي: بنفخك، واجعل نفخك للنار

---

(١) القول المفيد، (ص٤٩).

(٢) اللاهوت عند النصارى: الإله، والناسوت: الناس، وهما عند النصارى واقعان على المسيح ابن مريم ﷺ، ويسمى هذا الاعتقاد بـ(الاتحاد الخاص)، وهو قول يعقوبية النصارى؛ القائلين بأن (اللاهوت) و(الناسوت) اختلطا وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء، وتبعهم في ذلك بعض الغلاة في هذه الأمة؛ ممن يسمَّون بـ(الاتحادية). ينظر: الفصل في الملل والنحل، (١/ ٥٨)، تفسير ابن كثير، (١/ ٧٢٩).

(٣) تفسير الطبري، (١٨/ ٦٦).

(٤) تأويل مشكل القرآن، (ص٢٦٥). والبيتان في ديوان ذي الرمة، (ص٨٧).

كالقوت؛ أي: كالطعام؛ لا يكن شديدًا فيطيرها، ولا شديدَ الضعف فتموت وتخمد[(١)].

وقال الأَزهري: «وكذلك قوله في عيسى: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾؛ أَي: رَحْمة منه تبارك تعالى»[(٢)].

وتطلق الروح على أمورٍ أخرى؛ للإشارة إلى ما فيها من الحياة والقوة، التي تقوم بها الأديان والأبدان:

فتطلق على الوحي، كقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: الآية ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ [غافر: الآية ١٥].

وتطلق على جبريل عليه السلام، كقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾﴾ [الشُّعَراء: الآية ١٩٣].

وتطلق على ما يؤيد الله به من القوة والثبات والنصر: فهي روح أخرى، كما قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: الآية ٢٢].

وتطلق على أخص من هذا كله: وهو داعي الطاعة وواعظ القلب، وهو قوة المعرفة بالله والإنابة إليه، ومحبته وانبعاث الهمة إلى طلبه، وإرادته، ونسبة هذه الروح إلى الروح كنسبة الروح إلى البدن؛ فالعلم روح، والإحسان روح، والمحبة روح، والتوكل روح، والصدق روح، والناس متفاوتون في هذه الروح، فمن الناس من تغلب عليه هذه الأرواح؛ فيصير

(١) ينظر: الزاهر في معاني كلمات الناس، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري، (المتوفى: ٣٢٨هـ) تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، (٢/ ٣١٥)، وتعليق محقق ديوان ذي الرمة، (ص٨٨).
(٢) تهذيب اللغة، (٥/ ١٤٥).

روحانيًّا، ومنهم من يفقدها أو أكثرها؛ فيصير أرضيًّا بهيميًّا[١].

وأما قوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُۥ﴾ فهي التي خُلق عيسى بها؛ لا أنه عليه السلام نفسُ الكلمة، والنصارى ضلوا في مسمى الكلام كما سلف في كلام الله؛ فعندهم أن عيسى نفس كلمة الله، فيقولون: إنه نفس الكلمة، وإنه هو الكلمة؛ قال الإمام أحمد فيما أملاه في الرد على الزنادقة والجهمية: الكلمة التي ألقاها إلى مريم حين قال له: ﴿كُن﴾ فكان عيسى بـ ﴿كُن﴾، وليس عيسى هو (كن)، ولكن بـ(كن) كان، فـ(كن) من اللّه قول، وليس (كن) مخلوقًا، وكذب النصارى والجهمية على اللّه في أمر عيسى عليه السلام، وذلك أن الجهمية قالت: عيسى روح اللّه وكلمته، إلا أن الكلمة مخلوقة. وقالت النصارى: عيسى روح اللّه من ذات اللّه، وكلمة اللّه من ذات الله، كما يقال: إن هذه الخرقة من هذا الثوب. وقال السلف أهل السنة: إنّ عيسى بالكلمة كان، وليس عيسى هو الكلمة[٢]؛ ولذا فإن النصارى ضلوا في هذا الباب، واعتقدوا أن عيسى نفس الكلمة؛ ولذلك يحتج الجهمية ببيت الأخطل في الكلام، وهو - على تقدير ثبوته - تكلم به على عقيدة النصارى في الكلام، وقد سلفت الإشارة إلى ذلك في المبحث الأول.

وقد أبى النصارى إلا الغلو، والله قَد نهاهم عن ذلك، وحذرهم سوء عاقبته؛ فقال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة: الآية ٧٧].

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية للراجحي، (ص٤٨٠).

(٢) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، (المتوفى: ١٢٣٣هـ)، دراسة وتحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، (ص١٠١).

وقال تعالى في سياق إثبات أنه روح منه: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ﴾ [النساء: الآية ١٧١]، ولكنهم غلَوا وحرّفوا، وتتفق المصادر التاريخية على أن اليد الطُّولى في التحريف كانت لمبشر من أتباع الحواريين، تسميه المسيحية المحرَّفة (بُولُس الرسول)، وهو الذي أثار موضوع ألوهية المسيح لأول مرة، مدعيًا أنه (ابن الله) تعالى الله عن ذلك، وكانت هذه الدعوى البذرة الأولى للتثليث(١).

وفضلًا عما لدينا في كتاب الله وسنة رسوله من النصوص الواضحة في أنه عبد الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه؛ فقد أثبت بعض علمائهم بشرية عيسى عليه السلام؛ مما يدل على ما ارتكبه أسلافهم من التحريف والتبديل، وعلى ما كانوا يخفون.

كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ كَثِيرٗا مِّمَّا كُنتُمۡ تُخۡفُونَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖۚ قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ ١٥﴾ [المائدة: الآية ١٥]؛ فجاء في المجلد الخامس من دائرة المعارف البريطانية ما نصه: «إن سيدنا عيسى عليه السلام لم تصدر عنه أي دعوى تفيد أنه من عنصر إلهي، أو من عنصر أعلى من العنصر الإنساني المشترك»، كما جاء فيها: أن كثيرًا من المراسيم والطقوس الكنسية المعمول بها الآن؛ لم يمارسها سيدنا عيسى نفسه، ولم يأمر بها(٢).

والقرآن فيه المحكم والمتشابه، **والمحكم**: ما عُرف المراد منه؛ إما

---

(١) رسالة بولس إلى أهل رومية، إصحاح (١/ ٤).

(٢) دائرة المعارف البريطانية، طبعة ١٩٥٣م، (٥/ ٦٣٦)، وينظر: فتاوى العلامة محمد بن إبراهيم، (١/ ٤٩)، ومجلة البحوث العلمية، (٥٩/ ٥٢).

بالظهور، وإما بالتأويل. **والمتشابه**: ما خفي معناه، حيث يشتبه على بعض الناس؛ لكن من رَدَّ المتشابه إلى المحكم تبيّن له المراد، وتعيَّن له وجه الصواب، ومن اقتصر على المتشابه ضلّ سواء السبيل، واتباعه من علامات الشقاء، والإيمان به وردّه إلى محكمه من علامات الإيمان والعلم، وقد بين الله ذلك أبلغ بيان فقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: الآية ٧].

❐ **ومن حكمة خطاب الخلق بالمتشابه الذي لا يفهم معناه**: اختبارهم وامتحانهم بالإيمان بما لا يعلمون معناه؛ ويدل لذلك قوله تعالى عن الراسخين: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ [آل عمران: الآية ٧]؛ فالنصارى لضلالهم وقلة علمهم احتجوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ﴾ [النساء: الآية ١٧١]؛ على أن عيسى ابنُ الله، ولم يرجعوا إلى المحكَم، كقوله تعالى في عيسى عليه السلام: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ﴾ [الزخرف: الآية ٥٩]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٥٩﴾ [آل عمران: الآية ٥٩][1].

■ **وبهذا يتضح المراد ويتبين سرّ الإيراد، ويثبت خلق عيسى عليه السلام، من الناحية التركيبية والنقلية، أما من الناحية العقلية**:

فمن المعلوم أن عيسى عليه السلام كان يأكلُ الطعام، ومن المعلوم أيضًا أن اليهود يقولون: إنهم صلبوه، وأسلمه إليهم بعض النصارى؛ فهل يمكن لمن

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير، (١/ ٣٢٥)، وتيسير الوصول إلى قواعد الأصول، للشيخ عبد الله ابن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي، الطبعة السابعة ١٤٣٨هـ، (ص٨٦).

كان جزءًا من الرب أن ينفصل عن الرب، ويأكل ويشرب، ويُدّعى أنه قتل وصلب؟! هذا غير ممكن، ولا يليق هذا بمن كان ربًّا أو جزءًا من الرب(١).

ومن ناحية الإجماع: قد أجمع المسلمون على أن عيسى عبد لله، وخلقٌ من جملة خلق الله ﷻ، وأن الله شرّفه بخصائصَ كثيرةٍ؛ منها: أنه خلق من أمٍّ دون أب، وأنه من الرسل أولي العزم، وأنه يبرئ الأكمه والأبرص ويحيي الموتى بإذن الله، وأنه ينزل في آخر الزمان فيقتل الدجال ويقيم العدل في المسلمين، وغير ذلك من الفضائل العظيمة والمزايا الكريمة، قال ابن القيم: «ولا خلاف بين المسلمين أنَّ الأرواح التي في آدم وبنيه وعيسى ومَن سواه من بني آدم؛ كلها مخلوقة لله، خلقها وأنشأها وكوَّنها واخترعها، ثم أضافها إلى نفسه كما أضاف إليه سائر خلقه، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: الآية ١٣]»(٢).

❑ **ومن الآيات التي وقع للحرف فيها أثر في تقرير العقيدة: قوله تعالى:** ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: الآية ٥٦]:

واللام في قوله: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ هي التي يسميها النحاة: لام كي ولام التعليل، وهي التي إذا حذفت انتصب المصدر المجرور بها على المفعول له، وتسمّى العلة الغائية، وليست هي اللام التي يسميها النحاة لام العاقبة والصيرورة التي تسمى العلة الموجبة، وبيان نوع اللام يؤثر في تقرير المعنى المراد؛ فإن التعليل في الآية هو لبيان الحكمة والغاية من الخلق، وليس

---

(١) ينظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لأبي العباس أحمد بن تيمية الحراني، (المتوفى: ٧٢٨هـ)، دراسة وتحقيق: علي بن حسن بن ناصر الألمعي، دار الفضيلة – الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م (٣/ ٤٤٠)، القول المفيد، (ص٤٩).
(٢) كتاب الروح لابن القيم، (ص٥٠١).

التعليل الملازم للمعلول، الموجب لوقوعه؛ إذ لو كان كذلك للزم أن يكون الخلق كلُّهم عبادًا يتعبدون له، لا يخرجون عن طاعته، وليس الأمر كذلك؛ بل فيهم الطائع والعاصي والمؤمن والكافر؛ وإن كانوا جميعًا عبيدًا مسخرين لله لا يخرجون عن مُلْكه؛ لكن هذه عبودية تكوينية تسخيرية، وليست بالعبودية الشرعية المرادة في هذه الآية؛ فاللام في الآية غائية، وليست موجبة، والعلة الغائية تكون لبيان الغاية والمقصود من هذا الفعل، وهي متقدمة في العلم والإرادة، متأخرة في الوجود والحصول، وهذه العلة هي ما يُراد ويقصد من الفعل؛ لكنها قد تقع وقد لا تقع؛ فقول القائل: (بريت القلم؛ لأكتب به) قد يكتب به وقد لا يكتب.

والعلة الموجبة معناها: أن المعلول مبنيٌّ عليها؛ فلا بد أن تقع، وتكون سابقة للمعلول، وملازمة له، مثل: (انكسر الزجاج لشدة الحر)؛ فمقتضي اللام في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: الآية ٥٦] العبادة الدينية الشرعية، وهذه قد يقع مرادها وقد لا يقع، فهو العمل الذي خلق العباد له، وليست كونية قدرية واجبة الوقوع[(١)].

---

(١) مجموع الفتاوى، (٨/١٧٨)، القول المفيد، (ص١٩). **والعلة الغائية هي**: الحكمة، وهي ما يفعل الشيء لأجله، وتدخل عليها لام التعليل، ويقابلها **العلة الفاعلية، وهي**: التي يكون بها الشيء، وتدخل عليها باء السببية؛ فإذا كتبت فائدة علمية، فيدك وقلمك والقرطاس هذه علة فاعلية أي يكون بها الشيء، ونفس الفائدة العلمية علة غائية؛ أي: لأجلها حصلت الكتابة. (ينظر: شفاء العليل، (١٨٩)، شرح التدمرية للبراك، ص١١٥).
والعِلَّة: ما يحتاج إليه وجود الشيء، وهي أقسام: **العِلَّةُ التَّامَّةُ**: وهي جملة ما يحتاج إليه وجود الشيء. **العِلَّةُ غيرُ التامَّةِ**: وهي بعض ما يحتاج إليه وجود الشيء. **والعِلَّةُ المَادِّيَّةُ**: ما يكون بها الشيء بالقوة. **والعِلَّةُ الصُّورِيَّة**: ما يكون بها الشيء بالفعل. **والعِلَّةُ الفَاعِلِيَّةُ**: وهي ما يفيد وجود الشيء. **والعِلَّةُ الغَائِيَّةُ**: وهي ما يكون لأجلها الشيء. ينظر: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي، (المتوفى: ٣٧٠هـ)، دراسة وتحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ -=

■ فالعبودية - إذن - لها معنيان:

١- عبودية كونية.

٢- عبودية شرعية.

العبودية الكونية: هي عبودية التسخير والربوبية، يدخل فيها جميع الخلائق مؤمنهم وكافرهم حتى إبليس القائل ﴿رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الحجر: الآية ٣٦].

وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ إِلَىٰ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُاْ ظِلَٰلُهُۥ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ سُجَّدًا لِّلَّهِ وَهُمْ دَٰخِرُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [النحل: الآية ٤٨]، وهي العبودية التي في قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾﴾ [مريم: الآية ٩٣]، ويسمى صاحبها العبدَ كَرهًا.

والعبودية الشرعية: هي عبودية الطاعة والانقياد لله ﷻ، وهي التي من أجلها أرسلت الرسل وأنزلت الكتب، واعترف إبليس بأنه ليس له سلطان على أهلها بقوله: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٤٠﴾﴾ [الحجر: الآية ٤٠].

وهي العبودية المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا﴾ [الفرقان: الآية ٦٣] ويسمى صاحبها العابد طوعًا(١).

■ فحقيقة العبادة: الخضوع والذل والتسخير، قال طرفة في وصف ناقة:

تُباري عِتاقًا ناجياتٍ وأتبَعَت وظيفًا وظيفًا فوق مَورٍ مُعبّد(٢)

= ١٩٩٠م، (١/ ٤٢٦)، مجموع الفتاوى، (٩/ ١٣٥)، معجم مقاليد العلوم، لأبي الفضل عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق: أ.د محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م، (ص٧٣).

(١) مجموع الفتاوى، (١٤/ ٣٠). وتفسير ابن كثير، (٤/ ٢٨٧).

(٢) المعلقات السبع مع شرحها لأبي عبد الله الزوزني، (المتوفى: ٤٦٨هـ)، قدم له وحققه =

والمور: الطريق، والمعبّد: هو الذي ذُلِّل من كثرة وطء الأقدام عليه.

وقال أيضًا في معلقته:

إلى أن تحامتني العشيرةُ كلُّها وأُفردت إفرادَ البعيرِ المُعبّدِ(١)

فإذا انضاف الانقياد والمحبةُ إلى الخضوع والذلّ صارت عبادة شرعية، والعبادة شرعًا تجمع أصلين عظيمين هما: غاية الحب وغاية الذل والخضوع(٢)، وقال ابن تيمية: «العبادة: اسم جامع لما يحبه الله ويرضاه؛ من الأقوال والأعمال، الظاهرة والباطنة»(٣).

قال ابن بطة: «حدثني أبو عمر محمد بن عبد الواحد النحوي صاحب اللغة، قال: أخبرني العطافي، عن رجاله من الشيعة، قال: قلنا لجعفر بن محمد رَحِمَهُ اللهُ: إنّا والمعتزلة تنافرنا نفارًا شديدًا؛ فقل لنا شيئًا حتى نقاتلهم به؛ فقال: اكتبوا: إن الله ﷻ لا يطاع قهرًا، ولا يعصى قسرًا؛ فإذا أراد الطاعة كانت، وإذا أراد المعصية كانت؛ فإذا عذّب فبحقٍّ، وإن عفا

= د. محمد خير أبو الوفاء، دار إحياء العلوم - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، (ص٥٤). قال الزوزني: «باريت الرجل: فعلت مثل فعله مغالبًا له. والعتاق: جمع عتيق، وهو الكريم. والناجيات: المسرعات في السير. نجا ينجو نجًا ونجاء؛ أي: أسرع في السير. والوظيف: ما بين الرُّسغ إلى الركبة، وهو وظيف كله. والمور: الطريق. والمعبّد: المذلل، والتعبيد: التذليل والتأثير. يقول: هي تباري إبلًا كرامًا مسرعاتٍ في السير، وتتبع وظيف رِجْلها وظيف يدها، فوق طريق مذلل بالسلوك، والوطء بالأقدام والحوافر والمناسم في السير».

(١) المعلقات السبع مع شرحها، (ص٦٤).

(٢) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية، (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، (١/ ٤٧).

(٣) مجموع الفتاوى، (١٠/ ٦٨).

فبفضل، قال أبو عمر: وسمعت أبا العباس ثعلبًا يقول: قول الله ﷻ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾: هو خصوص وليس هو عمومًا ولو كان عمومًا لما كفر به أحد»[١].

وقال الكفوي: «وليس المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾: وقوع العبادة؛ بل الأمر بها»[٢]؛ وهذا يعود إلى التقسيم المتقدم للعبادة.

وقال الزبيدي: «وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾؛ أَي: إلا لأَدعوَهم إلى عبادتي، وأنا مُريدٌ للعبادةِ منهم، وقد عَلِمَ اللّهُ قَبل أَن يَخلُقَهم من يَعبده ممّن يَكفُرُ به، ولو كانَ خَلَقَهُم لِيجبرَهم على العبادة لكانوا كُلُّهم عبادًا مُؤْمنين»[٣]، قال الأَزهريُّ: «وهذا قول أَهل السنَّةِ والجماعة»[٤].

ففي مجيء «اللام» بهذا المعنى ردٌّ على الجبرية نفاة الحكمة والتعليل - كما سلف بيان مذهبهم - وقد احتج السلف بهذه الآية على إثبات العلة والحكمة في أفعال الله وفيما يخلقه الله، والإجماع واقع على اشتماله على الحِكَم والمصالح[٥]، قال ابن تيمية: «وجمهور أهل السنة يثبتون الحكمة

(١) تهذيب اللغة، (عبد)، (٢/ ١٤١).
(٢) الكليات، (١/ ٧٩).
(٣) تاج العروس، (٨/ ٣٤٤).
(٤) المصدر السابق، (٨/ ٣٤٤).
(٥) حاشية الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، تأليف: الشيخ محمد بن أحمد بن سالم السفاريني النابلسي الحنبلي رحمه الله (المتوفى: ١١٨٨هـ)، بقلم: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي النجدي، (المتوفى: ١٣٩٢ هـ)، الطبعة الأولى ١٣٦٤هـ، (بدون دار وسنة طبع)، (ص٤٤).

في أفعال الله تعالى، وأنه يفعل لنفع عباده ومصلحتهم؛ ولكن لا يقولون بما تقوله المعتزلة ومن وافقهم: بأن ما حسُن منه حسُن من خلقه، وما قبُح من خلقه قبُح منه؛ فلا هذا ولا هذا، وأما لفظ «الغرض» فتطلقه المعتزلة وبعض المتسبين لأهل السنة، ويقولون: إنه يفعل لغرض: أي حكمة، وكثير من أهل السنة يقولون: يفعل لحكمة ولا يطلقون لفظ الغرض»(١).

ويذكر ابن تيمية تناقض الجهميّة والمتفلسفة؛ فيقول: «المتفلسفة متناقضون؛ فإنّهم يُثبتون غاية وحكمة غائيّة، ولا يُثبتون إرادة، والجهميّة تُثبت أنّه سبحانه مريد، ولا تُثبت له حكمة فعل لأجلها، وكلّ من القولين متناقض»(٢).

وفي تركيب هذه الآية إشارة إلى ما تضمّنته «اللام» من أن المقصود هو العبادة الشرعية التألهية، وليس العبادة التكوينية التسخيرية؛ يتجلى ذلك من خلال تقديم (الجن) على (الإنس)؛ إشارة إلى أنه مقام أمر، ومقام خطاب بامتثال الأوامر في العبادة، والمخالفة من الجن أكثر؛ مع أن تقديم الإنس على الجن قد ورد في مواضع من القرآن في سياقات خاصّة؛ وذلك لشرف الإنس؛ حيث منهم النبيون والرسل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾ [الرحمن: الآية ٣٩]، وقوله: ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ﴾ [الرحمن: الآية ٥٦]، وقوله: ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن تَقُولَ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ [الجن: الآية ٥].

وقد ورد تقديم الجن على الإنس في مواضع من القرآن يحكمها سياق معين؛ كما في قوله تعالى: ﴿يَـٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأنعام: الآية ١٣٠]، فقدم فيه

---

(١) منهاج السنة، (٣/ ١٤).
(٢) شرح الأصفهانية، (ص٣٧٨).

الجن؛ لأن المقام مقام تسلُّط واجتراء والجن بذلك أحق، فلهذا قدّمهم[١].

ومن الآيات في هذا المبحث: قوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ﴾ [التغابن: الآية ٩] وقوله: ﴿ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ﴾ [النساء: الآية ٣٩]، ونحو ذلك مما يجيء فيه الإيمان معدّى أو مطلقًا من غير تعدية.

وهذا التركيب له أثر في تقرير معنى الإيمان المقصود؛ فالإيمان له معنًى في اللغة، والذي يحدد معناه الشرعي ويخلّصه هو التركيب الذي ورد فيه؛ فيمتنع - حينئذٍ - حمله على المعنى اللغوي؛ ولذا نرى الطوائف الإسلامية قد تنازعت في فهم حقيقة الإيمان تنازعًا كبيرًا؛ بل إن التنازع في مسألة الإيمان هو أول تنازع وقع في أصول الدين بين أهل القبلة، وهو أصلٌ لكثير من الاختلاف في الأصول؛ فمن أخطأ في الإيمان تسلسل الخطأ لديه في فروع الإيمان[٢].

❐ **مما وقع فيه النزاع بين أهل القبلة: دخول العمل والقول والقلب في مسمى الإيمان، والناس في ذلك فريقان:**

الفريق الأول: من يرى أن الإيمان قول وعمل واعتقاد، وهذا معتقد جمهور أهل السنة والجماعة، وبعضهم حكاه إجماعًا، وسيأتي الكلام على ذلك إن شاء الله.

والفريق الآخر: من فارق ما عليه جمهور أهل السنة والجماعة؛ فنازع في دخول شيء من ذلك في حقيقة الإيمان؛ وهم المرجئة، ثم إن هؤلاء المنازعين مختلفون في مرتبة المفارقة أيضًا.

---

(١) خصائص التراكيب لأبي موسى، (ص٣٣٥).
(٢) الخراسانية، (ص٦٤).

ويمكن تقسيمهم إلى ثلاثة أقسام رئيسة:

■ **الأول: من يقول: إن الإيمان يكون بالقلب وحده: وهم قسمان:**

أ - **من قال يحصل بالمعرفة لا غير**: وهو قول الجهم بن صفوان، وأبي الحسن الصالحي، وهو أبعد الأقوال؛ فإن لازمه أن إبليس مؤمن كامل الإيمان؛ لأن إبليسَ يعرف الله ولا ينكره؛ بل هو عارف به! ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۝٣٦﴾ [الحجر: الآية ٣٦]، وكذلك فرعون وقومه؛ فإنهم عرفوا صدق موسى وهارون، ولم يؤمنوا بهما؛ ولهذا قال موسى لفرعون: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾ [الإسراء: الآية ١٠٢]، وقال تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: الآية ١٤]، وكذلك أهل الكتاب يعرفون الله ويعرفون رسول الله ﷺ كما يعرفون أبناءهم[(١)]!

ب - من قال: **يحصل الإيمان بالتصديق بالقلب**: وهو قول أبي منصور الماتريدي، والقول القديم لأبي الحسن الأشعري قبل رجوعه لمذهب السلف[(٢)]، وعليه عامّة الأشاعرة ومتأخروهم[(٣)]، ويرى أبو منصور أن الإقرار باللسان ركنٌ زائدٌ ليس بأصلي، قال أبو منصور: «وليس بما تقولون إلى أن يشهدوا باللسان دليلٌ على أنّ ذلك هو الإيمان، أو لا إيمان القلوب؛ بل ذلك منهم دليل الإيمان وعبارة عنه؛ فيقبل قولهم في الأحكام الظاهرة بحق العبارة، بما لا سبيل لنا إلى حقيقة العلم به... ثم يقال لهم: في الخبر: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله...**» وقيل:

---

(١) الملل والنحل، (ص ١٤١ - ١٤٥).

(٢) اللمع، للإمام أبي الحسن الأشعري، (المتوفى: ٣٣٠هـ)، صححه وقدم له وعلق عليه: حمودة غرابة، مطبعة مصر، ١٩٥٥م، (ص١٢٣).

(٣) موقف ابن تيمية من الأشاعرة، (١/ ٣٩٧).

يشهدوا؛ فيكون الشهادتان سبب منع القتل لا حقيقة الإيمان»[١]؛ فعنده أن الإيمان هو ما في القلب، وأن القول الظاهر شرطٌ لثبوت أحكام الدنيا على المكلفين[٢].

■ **الثاني: من يقول: إن الإيمان يكون باللسان وحده:** وهو قول الكَرَّامِيَّة[٣]، وهو ظاهر في البعد أيضًا؛ فالمنافقون يقولونها بألسنتهم وإن كان لا حقيقة لها في قلوبهم؛ فبهذا يكون المنافقون مؤمنين كاملي الإيمان! مع أن الكرامية يقولون: إن مثل هذا قد يعذب في الآخرة ويخلّد في النار، وهم لا ينكرون وجوب المعرفة والتصديق؛ لكنهم يقولون: لا يدخل في اسم الإيمان؛ حذرًا من تبعّضه وتعدُّده؛ لأنهم رأوا أنه لا يمكن أن يذهب بعضه ويبقى بعضه؛ بل ذلك يقتضي أن يجتمع في القلب إيمان وكفر، واعتقدوا الإجماع على نفي ذلك[٤]، **والخلاصة**: أن بدعتهم هي من جهة الاسم، أما في الحكم الأخروي فيتفقون مع أهل السنة والجماعة[٥].

---

(١) التوحيد، لأبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي (المتوفى: ٣٣٣هـ) تحقيق: د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية - الإسكندرية، الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م، (ص٦٧٦).

(٢) مجموع الفتاوى، (٧/ ٥١٠)، الكليّات للكفوي، (ص٣١٠).

(٣) **الكرامية**: إحدى فرق المرجئة، وهم أتباع محمد بن كرام السجستاني، وكان صاحب عبادة وزهد؛ فاغتر جماعة بذلك؛ وهم يرون أن الإيمان يكون بالإقرار باللسان وحده، وأن الكفر بالله هو الجحود، ويثبتون الصفات كلها؛ إلا أنهم ينتهون فيها إلى التجسيم، وهم فرق: الطريقية، والإسحاقية، والعابدية، والهيصمية، وغيرها. ينظر: الملل والنحل، (١/ ١٤٤)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي الشافعي، (المتوفى: ٦٠٤ أو ٦٠٥ أو ٦٠٦)، تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، (ص٦٧).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، (٧/ ٣٩٤، ٥٠٩).

(٥) حاشية آل عبد اللطيف على شرح العقيدة الطحاوية، (٢/ ٥٤٦).

■ **الثالث: من يقول: إن الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالقلب دون العمل بالجوارح:** وهو قول من عُرف بـ(مرجئة الفقهاء)، وقد ذكره الطحاوي عن أبي حنيفة وأصحابه[(١)]، وهو قول حماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة (ت: ١٢٠هـ)، قال ابن تيمية: «الإرجاء في أهل الكوفة كان أولًا فيهم أكثر، وكان أول من قاله حماد بن أبي سليمان»[(٢)]، وقال أيضًا: «حماد بن أبي سليمان خالف سلفَه، واتّبعه من اتّبعه، ودخل في هذا طوائف من أهل الكوفة، ومن بعدهم»[(٣)]، وقد نقل عن مالك أنه قال: «كان الناس عندنا هم أهل العراق؛ حتى وثب إنسان يقال له: حماد، فاعترض هذا الدين؛ فقال فيه برأيه»[(٤)].

والمرجئة أو الوعدية[(٥)] على اختلاف مراتبهم: خالفوا في حقيقة

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، (٢/ ٥٠٨)، فتح الباري، (١/ ١١٠).

(٢) مجموع الفتاوى، (٧/ ٣١١).

(٣) المصدر السابق، (٧/ ٥٠٧).

(٤) تهذيب التهذيب، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، (المتوفى: ٨٥٢هـ)، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، (٣/ ١٥).

(٥) سمّوا بالوعدية؛ لأخذهم بنصوص الوعد وتغليب جانب الرجاء، وتعطيلهم نصوص الوعيد والخوف، واتفقوا على إثبات كمال الإيمان لصاحب الكبيرة؛ بعكس الوعيدية وهم الخوارج والمعتزلة، الذين غلّبوا نصوص الوعيد وجانبَ الخوف، واعتقدوا أن الإيمان قول وعمل واعتقاد؛ لكنهم يعتقدون أن الإيمان كلٌّ واحدٌ لا يتجزأ؛ فإذا ذهب بعضه ذهب كلّه؛ فالإيمان عندهم لا يزيد ولا ينقص؛ ولذا اتفقوا على إخراج مرتكب الكبيرة من الإيمان وتخليده في النار، واختلفوا في إطلاق اسم الكفر عليه؛ فالخوارج يطلقون عليه اسم الكفر، والمعتزلة يجعلونه في منزلة بين المنزلتين؛ منزلة الإيمان ومنزلة الكفر؛ فهو لا مؤمن ولا كافر؛ فاتفقوا في الحكم واختلفوا في الاسم. ينظر: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الأشعري، (المتوفى: ٤٢٩هـ)، دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٧م، (ص٩٨)، شرح الأصول الخمسة، (ص٦٣٢)، أصول الدين للبغدادي، (ص٢٤٩)، موسوعة العقيدة، =

الإيمان؛ **وحجتهم في ذلك**: أن لفظ (الإيمان) لغة: التصديق، ومحله القلب، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾[يوسف: الآية ١٧]؛ أي: بمصدق لنا؛ فوجب أن يكون الإيمان في الشرع هو الإيمان المعروف في اللغة؛ هكذا قالوا؟!

أما أهل السنة: فيرون أن الإيمان قولٌ باللسان، واعتقاد بالقلب، وعمل بالجوارح، وتتنوع عباراتهم حول ذلك[(١)]، وقد صرّح بذلك كثيرٌ من أئمة أهل السنة؛ منهم: مالك، والشافعي، وأحمد، والأوزاعي، وإسحاق بن راهويه، وهو القول الأخير لأبي الحسن الأشعري[(٢)]، وقول سائر أهل الحديث، وأهل الظاهر، وجماعة من المتكلمين[(٣)]، وهذا هو الذي يعضّده

= (١/ ٤٧٩)، الخراسانية، (ص١٠٦).

(١) وعباراتهم تكون عامة حينًا، وتكون إحصائية حينًا آخر: كقولهم: الإيمان: قول وعمل - قول وعمل ونية - قول وعمل واعتقاد أو عقيدة - اعتقاد بالجنان، وقول باللسان، وعمل بالجوارح والأركان. وكل تلك التعبيرات معناها عندهم واحد، ويدل جميعها على حقيقة الإيمان وماهيته الظاهرة والباطنة من أقوال اللسان والقلوب، وأعمال القلوب والجوارح؛ قول اللسان: إقراره ونطقه بالشهادتين إقرارًا والتزامًا. وقول القلب: اعتقاده وتصديقه وإيقانه، ومنه الإيمان بأركان الإيمان، وأعمال القلب: تحركاته، مثل: الخوف والرجاء والمحبة والتوكل، ونحو ذلك. وأعمال الجوارح: ما يقوم به البدن من الأعمال: كالصلاة والصيام والحج، ونحو ذلك. وقد يخصون اعتقاد القلب للتأكيد عليه، وكلها تدور في فلك واحد. ويؤمنون بأمر آخر وهو زيادة الإيمان ونقصانه؛ فالإيمان عندهم يتبعض ويتجزأ، والعاصي مؤمن بإيمانه فاسق بمعصيته، ولا تخرجه المعصية من أصل الإيمان مهما عظمت ما لم تصل حدّ الشرك الأكبر. ينظر فيما سبق: الإبانة لابن بطة، (٢/ ٨٠٧)، تفسير ابن كثير: (١/ ٣٩)، شرح الواسطية، للشيخ صالح بن فوزان الفوزان، دار العاصمة - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، (ص١٣٤)، حاشية على شرح الطحاوية، (٢/ ٥٤٤)، الخراسانية، (ص٦٩)، موسوعة العقيدة، (١/ ٤٧٠).

(٢) الإبانة للأشعري، (ص٢٩٣).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، (٢/ ٥١٠)، وللتوسع ينظر: أقوال ذوي العرفان =

التركيب، وتؤكده الأدلة العقلية والسمعية، **ويمكن تقرير ذلك من هذه النواحي، وردُّ دعوى أن الإيمان في اللغة يرادف مجرد التصديق**:

أولًا: من الناحية اللغوية التركيبية: وذلك من عدة أوجه:

■ **الوجه الأول: أن دعوى الترادف لا يُسَلَّم بها** - كما سلف تقرير ذلك في المبحث الأول - ثم إنّه لو صح الترادف في موضع فإنّه لا يصح في المواضع الأخرى؛ لما لكل لفظة من المعنى الذي هو أخص بها وأشكل، ثم لو سلّم بذلك في الإيمان فإنه ينتقض بأن التصديق لا يكون في القلب فحسب؛ بل يكون في الأفعال أيضًا، وفي الحديث أن النبي ﷺ قال: «**الْعَيْنَانِ تَزْنِيَانِ وَالْيَدَانِ تَزْنِيَانِ وَالرِّجْلَانِ تَزْنِيَانِ وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ أَوْ يُكَذِّبُهُ**»[(١)].

وقال الحسن البصري: (ليس الإيمانُ بالتّحلي ولا بالتّمني، ولكنّه ما وقَرَ في القلب وصدّقته الأعمال)[(٢)]؛ ولهذا يقال: فلانٌ يصدّقُ فعلُه قولَه، أي: يحقق قولَه بفعله، ويصدّق سريرتَه علانيتُه، وفلان يكذب فعلُه قولَه، قال كثيّر عزّة وهو يمدح عمر بن عبد العزيز:

وصدَّقْتَ بالفِعْلِ المقالَ مَعَ الذي أتيتَ فأمسى راضيًا كلُّ مسلِم[(٣)]

■ **الوجه الثاني: من جهة الأصل اللغوي ومعناه**: قال ابن فارس: «الهمزة والميم والنون أصلان متقاربان، أحدهما: الأمانة التي هي ضدّ

= في أن أعمال الجوارح داخلة في مسمى الإيمان، كتبه: عصام بن عبد الله السناني، راجعه: الشيخ صالح بن فوزان الفوزان.

(١) متفق عليه: البخاري برقم: (٦٢٤٣)، (٦٦١٢)، ومسلم، (٢٦٥٧)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) شعب الإيمان للبيهقي، برقم (٦٦).

(٣) ديوان كثير عزّة، (ص٢١٦)

الخيانة، ومعناها سُكون القلب. والآخر التصديق، والمعنيان كما قلنا متدانيان»[١]، وقال الجوهري: «وأصل آمن: أأمن بهمزتين لينت الثانية»[٢]، «وهو من الأمن ضد الخوف»[٣]، وقال الراغب: «أصل الأمن: طمأنينة النفس وزوال الخوف»، وقال: «قال تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ قيل: معناه: بمصدق لنا؛ إلا أن الإيمان في اللغة إنما يطلق على التصديق الذي معه أمن»[٤].

■ **الوجه الثالث: من جهة التعدية**: فالفعل (آمن) تختلف استعمالاته بحسب تعدّيه وصِلَاته؛ فهو تارة يتعدى بنفسه؛ فيكون معناه التأمين، أي إعطاء الأمان، تقول: آمنت فلانًا إيمانًا، وأمّنته تأمينًا، بمعنى واحد؛ قال الله تعالى ﴿وَءَامَنَهُم مِّنۡ خَوۡفِۭ﴾ [قريش: الآية ٤]؛ أي: تفضل عليهم بالأمن[٥]، ومنه اسمه تعالى (المؤمن)؛ لأنه أمّن عباده من أن يظلمهم، ولا يكون هنا بمعنى التصديق، وإنما هو بمعنى الأمان ضد الإخافة[٦].

وتارة يتعدى بغيره؛ فإن تعدى باللام كان له معنًى خاصٌّ به، وقد قرر الزمخشري أن اللام مع الإيمان في كتاب الله لغير الله؛ كقوله تعالى: ﴿ءَامَنتُمۡ لَهُۥ قَبۡلَ أَنۡ ءَاذَنَ لَكُمۡۖ﴾ [طه: الآية ٧١]، وقوله: ﴿يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤۡمِنُ لِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [التوبة: الآية ٦١][٧]؛ وحينئذٍ فإن معناه التصديق الجازم المتضمّن معنى الاطمئنان والطاعة والاتباع والتسليم، ومنه قوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف: ﴿وَمَآ

(١) مقاييس اللغة، (أمن) (ص١٣٣).
(٢) مختار الصحاح (أمن)، (٥/ ٢٠٧١).
(٣) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٤) مفردات الراغب، (١/ ٤٨).
(٥) تفسير ابن كثير، (٤/ ٦٧٩).
(٦) مجموع الفتاوى، (٧/ ٥٣٠).
(٧) تفسير الكشاف، (٣/ ٦٠).

أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾، قال الكفوي: «وفي ﴿بِمُؤۡمِنٖ﴾ مع التصديق إعطاء الأمن، واللام مع الإيمان في القرآن لغير الله، وذلك لتضمين معنى الاتباع والتسليم»[(١)]، ومنه قوله تعالى: ﴿أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ﴾ [البقرة: الآية ٧٥]، قال ابن كثير: «يقول تعالى: ﴿أَفَتَطۡمَعُونَ﴾ أيها المؤمنون ﴿أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ﴾؛ أي: ينقاد لكم بالطاعة هؤلاء الفرقة الضالة من اليهود؛ الذين شاهد آباؤهم من الآيات البينات ما شاهدوه، ثم قست قلوبهم من بعد ذلك»[(٢)]، وقال الألوسي: ﴿أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ﴾ أي: يصدقوا مستجيبين لكم؛ فالإيمان بالمعنى اللغوي، والتعدية باللام للتضمين؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٞ﴾[(٣)]؛ ولهذا سماها بعضهم (لام الاستجابة)[(٤)]. وكذلك إذا عطف عليه العمل؛ فإنه يكون في معنى الإيمان المعدّى باللام، وسيأتي في وجه التغاير، إن شاء الله.

وإذا تعدى الإيمان بـ«الباء» كان معناه الإيمان الجازم، المضمّن معنى الإقرار والعمل والانقياد؛ وهو المعنى الشرعي للإيمان، على ما سلف تقريره في معتقد أهل السنة؛ ولهذا يجيء معدّى بالباء في الإيمان المسند إلى الله سبحانه وإلى رسله عليهم الصلاة والسلام، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ [النساء: الآية ١٥٢]، وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمۡ يَرۡتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ

---

(١) الكليات، (ص٣١٠)، وينظر: تفسير الألوسي، (١٦/ ٢٣٠).

(٢) تفسير ابن كثير، (١/ ١٤٦).

(٣) تفسير الألوسي، المسمى (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني)، لأبي الفضل محمود شكري الألوسي، (المتوفى: ١٣٤٢هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، (١/ ٢٩٨). وينظر: زهرة التفاسير، محمد أبو زهرة، (١/ ٢٧٥).

(٤) تفسير القاسمي، (١/ ٤٦١).

ٱلصَّـٰدِقُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الحجرات: الآية ١٥].

قال ابن عاشور: «ثم إنهم يضمّنون (آمن) معنى (أقر)؛ فيقولون: آمن بكذا؛ أي: أقرّ به، كما في هذه الآية[١]، ويضمّنونه معنى (اطمأن) فيقولون: آمن له: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ﴾[٢]».

فيتحصل مما سبق: أن الأصل اللغوي يدلّ على أنّ أصل كلمة الإيمان في اللغة من حيث الاشتقاق: أنها من الأمن. وقد تستعمل أيضًا بمعنى التصديق الجازم الذي يكون معه عمل يَأْمنُ معه، لا أنه مجرد التصديق؛ وذلك إذا عديت باللام، أو عُطف عليها العمل - كما سيأتي - وقد تستعمل بمعنى التصديق المصاحب للإقرار والعمل، وذلك إذا عُديت بالباء، وكلها جاءت في القرآن في مواضع، ولعل هذه المفردة (آمن) تتناولها الحقائق الثلاث: اللغوية والعرفية والشرعية؛ فاللغوية من الأمن، والعرفية تصديق يصحبه أمن واطمئنان، ثم نقلها الشرع كسائر الأسماء الشرعية: الصلاة والزكاة والحج، وغيرها، أو أبقاها على أصلها واستعملها مقيّدة بعد ذلك وزاد فيها أحكامًا، وتجيء معداة بالباء؛ مضمّنة معنى زائدًا يناسب الباء وهو العمل؛ لتمرّ هذه المفردة بالحقائق الثلاث: اللغوية، والعرفية، والشرعية[٣]، والذي يميّز الحقيقة المرادة هو سياق التركيب الذي وردت فيه؛ وبناء عليه يظهر اختلاف المعنى بحسب اختلاف تعدي الفعل وما يتضمّن؛ ويختلف تبعًا لذلك جواب الإيمان وجواب التصديق؛ مما ينفي القول بالترادف بينهما؛ ولذا لا يقال في الجواب: آمنته ولا صدّقت له، إنما

---

(١) يعني قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: الآية ٨].

(٢) تفسير ابن عاشور، (١/ ١٤٩). وينظر: تفسير المفصل، صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، تحقيق: عادل رفاعي، دار الحجاز - الرياض، ١٤٣٥هـ، (ص٦٧٣).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى، (١٢/ ٤٧٦)، شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ، (٢/ ٣٩).

يقال: آمنت له وصدّقته[١]؛ إلا إذا ضعف العامل بتأخير وتقديم مفعوله عليه، أو كونه اسم فاعل، أو مصدرًا، ونحو ذلك؛ تقول: صدّقته، وأنا به مصدّق، وأنا مصدّق له[٢]، وهو ما يسمى بتقوية العامل، فيقال مثلًا: (فلانٌ يعبد الله)، و(فلان عابدٌ لله)؛ قال تعالى: ﴿فَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ [النحل: الآية ٥١] مع قوله تعالى: ﴿لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ [الأعراف: الآية ١٥٤][٣].

والمرجئة حصروها في معنى واحد لا يتناولها غيره؛ مع أنهم متفقون مع أهل السنة على أن الحقيقة الشرعية مقدّمة في المسائل الشرعية على الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية[٤].

■ **الوجه الرابع: المغايرة الواردة في سياق آيات الإيمان، ومن ذلك:**

أولًا: المغايرة بين حروف التعدية في سياق واحد: وذلك تبعًا لتغيُّر المعنى المطلوب، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: الآية ٦١]؛ فعدي الإيمان باللهِ بالباءِ، وإلى المؤمنين باللّام؛ لأنَّ المراد بالإيمان بالله: الإيمان الشرعي المتضمن للاتباع والعمل، والمراد بالإيمان المعدَّى إلى المؤمنين: تصديقُهم والتسليم لهم والاطمئنان لقولهم؛ فعدي باللّام، كقوله: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: الآية ١٧] وقوله: ﴿فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ﴾ [يونس: الآية ٨٣]، وقوله: ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلْأَرْذَلُونَ﴾ [الشعراء: الآية ١١١]، وقوله: ﴿ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ﴾ [طه: الآية ٧١]، قال أبو السّعود: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: الآية ٦١]؛ أي: يصدّقهم؛ لما علم فيهم من الخلوص،

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، (٢/ ٥١٦)، وتفسير الألوسي، (١٦/ ٢٣٠).

(٢) مجموع الفتاوى، (٧/ ٥٣٠).

(٣) شرح الطحاوية، صالح آل الشيخ، المجلد السادس ضمن مجموعته العقدية، (٢/ ٣٧).

(٤) حاشية على شرح العقيدة الطحاوية، (٢/ ٥٦٠).

واللام مزيدة للتفرقة بين الإيمان المشهور وبين الإيمان بمعنى التسليم والتصديق، كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَنُؤۡمِنُ لَكَ﴾ [الشعراء: الآية ١١١][1].

ولم أتبين معنى قول أبي السعود: «واللام مزيدة»! مع إثباته أنها أحدثت تغيرًا في المعنى، وفرّقَت بين معنى الإيمان المعدى بها والإيمان المعدّى بالباء! وقد رُدّ القول بالزيادة، سواء قيل به للتقوية أو لغيرها؛ لأجل ما أحدث الحرفُ من معنى، قال ابن عادل: «وقال ابن قتيبة: (هما زائدتان، والمعنى: يصدِّق الله، ويصدِّق المؤمنين) وهذا مردود، ويدلُّ على عدم الزيادةِ تغايرُ الحرف الزَّائد؛ فلو لم يُقصدْ معنًى مستقلٌّ، لما غاير بين الحرفين»[2]، وقال الألوسي: «وظاهرُ هذا أن اللام ليست مزيدة للتقوية»[3].

قال ابن كثير: «أما الإيمان في اللغة: فيطلق على التصديق المحض، وقد يستعمل في القرآن والمراد به ذلك، كما قال تعالى: ﴿يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤۡمِنُ لِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [التوبة: الآية ٦١]، وكما قال إخوة يوسف لأبيهم: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: الآية ١٧]، وكذلك إذا استُعمل مقرونًا مع الأعمال، كقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الشعراء: الآية ٢٢٧]؛ فأما إذا استُعمل مطلقًا فالإيمان الشرعي المطلوب لا يكون إلا اعتقادًا وقولًا وعملًا؛ هكذا ذهب إليه أكثر الأئمة بل قد حكاه الشافعي وأحمد بن حنبل وأبو عبيدة وغير واحد إجماعًا: أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص»[4].

ثانيًا: **المغايرة بين الألفاظ**: كما قال إخوة يوسف لأبيهم: ﴿وَمَآ أَنتَ

(١) تفسير أبي السعود، (٤/ ٧٧).
(٢) تفسير ابن عادل، (١٠/ ١٣٠).
(٣) تفسير الألوسي، (١٠/ ١١٢٧).
(٤) تفسير ابن كثير، (١/ ٥٦).

بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ فغايروا بين لفظ الصدق ولفظ الإيمان؛ لأن الإيمان انقياد لصدق المُخْبِر وتسليمٌ له وطُمأنينة إليه، ومراد إخوة يوسف: «إنك لا تطمئن لقولنا، ولا تسلّم به، ولا تسكن إليه؛ ولو كنا صادقين»؛ ولذا عدّاه باللام وهذا لا يكون في التصديق المجرد(١).

أما المغايرة بالعطف بين الإيمان والعمل؛ كقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ فليس الأمر فيها على ما توهمه الرّازي وغيره؛ من أن العطف إنما يفيد التنبيه على فضل المعطوف عليه؛ اعتمادًا على أن العطف يقتضي المغايرة(٢)؛ فإن العطف إنما يقتضي التغاير في أصل معناه(٣)، ثم إن المغايرة لا تنفي الاشتراك في الحكم الذي ذُكر لهما، كما أن المغايرة ليست مرتبةً واحدة؛ إنما هي مراتبُ متفاوتة(٤)، والعطف بين الإيمان والعمل ليس من باب عطف المتباينات؛ بل هو من باب عطف بعض الشيء عليه؛ وله أمثلة كثيرة في القرآن الكريم؛ وبالتالي فإن العمل داخلٌ في الإيمان لا خارج عنه، وهو هنا من عطف الخاص على العام؛ دفعًا لإيهام أن يكون العمل غيرَ داخل في الإيمان، وليس هو من باب التنبيه على فضله وشرفه، قال الخضري: «ونكتة العطف هنا ليست لأن المعطوف أعظمُ وأشرف أنواع المعطوف عليه؛ بل لدفع إيهامِ أن يكون مجردُّ التصديق كافيًا في النجاة؛ فيُهمل العمل الصالح اتكالًا على حسن الظن بالله»(٥).

---

(١) الخراسانية، (ص٧١).

(٢) تفسير الرازي، (٢/ ٣٥٧)، (٨/ ٤٧٨).

(٣) ينظر: البلاغة العربية لعبد الرحمن بن حسن بن حبنكة الميداني، (١/ ٤٣٧).

(٤) ينظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني، (٣/ ٣٣٧)، حاشية محمد محيي الدين عبد الحميد على أوضح المسالك، (١/ ٣١٧)، النحو الوافي، (٣/ ٥٦٧)، وينظر: مجموع الفتاوى، (٧/ ١٧٢، ١٩٨).

(٥) الواو ومواقعها في النظم القرآني، د. محمد الأمين الخضري، مكتبة وهبة - القاهرة،=

وقال الزمخشري: «فإن قلت: فلقد دلّت هذه الآية على أنّ الإيمان الذي يستحق به العبد الهداية والتوفيق والنور يوم القيامة هو إيمان مقيد، وهو الإيمان المقرون بالعمل الصالح، والإيمان الذي لم يقرن بالعمل الصالح فصاحبه لا توفيق له ولا نور. قلت: الأمر كذلك؛ ألا ترى كيف أوقع الصلة مجموعًا فيها بين الإيمان والعمل؛ كأنه قال: إنّ الذين جمعوا بين الإيمان والعمل الصالح، ثم قال: ﴿بِإِيمَٰنِهِمْ﴾ [يونس: الآية ٩]؛ أي: بإيمانهم هذا المضموم إليه العمل الصالح، وهو بيِّن واضح لا شبهة فيه»[١].

فالزمخشري يذهب إلى أن العمل الصالح داخل في مسمى الإيمان ذُكر أم لم يُذكر، ولا يعني ذلك أن نوافق المعتزلة في تخليد أصحاب الكبائر في النار؛ فإنهم يرون أن العمل شرط صحة في الإيمان، وأن الإيمان كلٌّ لا يتجزأ، أما أهل السنة فيرون العمل ركنًا من حقيقة الإيمان، وأن الإيمان يتجزأ ويتفاضل الناس فيه، وليس كل عمل عندهم يُذهب أصل الإيمان؛ فمن العمل ما يَنقض الإيمان من أصله، ومنه ما يُنقصه ويُضعفه ولا ينقضه، ويبقى صاحبه مؤمنًا بإيمانه فاسقًا بمعصيته.

وإذا قُرن الإيمان بالعمل فالإيمان - حينئذٍ - في معنى الإيمان المعدّى باللام[٢]، ويجري عليه قاعدة الإفراد والاقتران؛ وهي قولهم: **(إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا)**، ومثله يقال في التفريق بينه وبين الإسلام؛ فإذا اقترنا كان الإيمان لأعمال الباطن، والإسلام لأعمال الظاهر، وإذا أُفردا

= الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م، (ص٤٧٥). وينظر: التفسير البياني للقرآن الكريم، د. عائشة عبد الرحمن المعروفة بـ: (بنت الشاطئ)، (ت: ١٤١٩هـ)، دار المعارف، الطبعة الثانية ١٣٥٧هـ، (٢/ ٨٧).

(١) تفسير الكشاف، (٢/ ٣١٦).

(٢) ينظر في هذا المبحث: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، (٢/ ٥٣١).

شمل كلٌّ منهما الآخر[١].

■ **الوجه الخامس: التفريق بين الإيمان والتصديق من جهة الاستعمال:**

ذلك أن الإيمان لا يُستعمل في جميع الأخبار؛ وإنما يُستعمل في الإخبار عن الأمور الغائبة ونحوها مما يدخله الريب؛ فإذا أقرّ بها المتلقّي، قيل: آمن؛ بخلاف التصديق؛ فإنه عامٌّ متناوِلٌ لجميع الأخبار[٢].

وكذلك فإن التصديق يكون للأخبار، أما الإيمان فيكون للإقرار بصدق الأخبار، المتضمن للانقياد لأوامر المُخْبِر؛ فمن أخبر عن علمٍ يُصدّق ويكذَّب؛ فيقال له: صدقت أو كذبت. والمؤمن له: هو المقرّ له، المسلِّمُ له، المنقادُ لخبره ظاهرًا وباطنًا[٣].

وكذلك من حيث استعمال الإيمان في الأعمال؛ فقد جاء في القرآن تسمية الأعمال إيمانًا، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: الآية ١٤٣]؛ أي: ليضيع أعمالكم[٤]، والمقصود في هذه الآية: صلاتُهم إلى بيت المقدس قبل تحويل القبلة[٥]؛ قال ابن القيم: «وأكثر السلف والخلف على ذلك»[٦]؛ فقد جاء في سبب نزولها: ما رواه البراءُ بنُ عازب رضي الله عنه أن النبيَّ ﷺ كان أوّلَ ما نزل المدينة نَزَلَ على أخواله من الأنصار، وأنّه صلى إلى

(١) تفسير ابن كثير، (١/ ٥٦).
(٢) حاشية على شرح الطحاوية، (٢/ ٥٦١).
(٣) الخراسانية، (ص٧٢).
(٤) تفسير ابن عرفة، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، (المتوفى: ٨٠٣هـ)، تحقيق: د. حسن المناعي مركز البحوث بالكلية الزيتونية - تونس - الطبعة الأولى ١٩٨٦م، (٢/ ٤٥٣).
(٥) تفسير الطبري، (٣/ ١٦٧).
(٦) بدائع الفوائد، (ص١٥٩).

بيتِ المَقدس ستّةَ عشرَ شهرًا، وكان يُعجبُه أن تكون قِبلته إلى البيت، وأنّه صلى أوّلَ صلاة صلاها (صلاة العصر) وصلى معه قوم، فَخَرج رجلٌ ممن كان صلى معه، فمرَّ على أهل المسجد وهم راكعون؛ فقال: أشهدُ بالله لقد صلّيتُ مع النبيِّ ﷺ قِبَل مكة؛ قال البراء: فداروا كما هم قِبَل البيت، وكان الذي قد مات على القبلة قَبْلَ أن تُحوَّل قِبَل البيت رجالًا قُتلوا، لم نَدْرِ ما نقول فيهم؛ فأنزل الله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾[1]، قال القرطبي: «فسمّى الصلاة إيمانًا؛ لاشتمالها على نية وقول وعمل»[2].

■ **الوجه السادس: التفريق من جهة التقابل والتضاد:**

ذلك أن الإيمان يقابله الكفر، والتصديق يقابله التكذيب، والكفر لا يختص بالتكذيب فحسب؛ بل يكون أيضًا بالإباء، والاستكبار، والشك، والإعراض، والنفاق[3].

ومن أوجُه ذلك: أن الله قابل الإيمان والعمل الصالح بالكفر والظلم، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمَا لَهُم مِّن نَّـٰصِرِينَ ﴿٥٦﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [سورة آل عمران: الآيتان ٥٦، ٥٧] أي: لا يرحم الكافرين ولا يثني عليهم بالجميل؛ الذين ظلموا أنفسهم بالشرك، وافتروا على الله تعالى، ونسبوا له الشريك والولد، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: الآية ١٣][4].

---

(١) أخرجه البخاري، برقم (٤٠)، (٤٤٨٦).
(٢) تفسير القرطبي، (٢/ ١٥٧).
(٣) مجموع الفتاوى، (٧/ ٢٩٢).
(٤) ينظر: تفسير البغوي، (٢/ ٤٧)، تفسير ابن عاشور، (٣/ ١٨٩).

وهذه الجملة: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: الآية ٥٧] تذييل للتفصيل كله؛ فهي تذييل ثانٍ لجملة: ﴿فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا﴾ [آل عمران: الآية ٥٦] بصريح معناها، أي: أعذّبهم لأنهم ظالمون، والله لا يحبّ الظالمين. وتذييلٌ لجملة: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [آل عمران: الآية ٥٧] بكناية معناها؛ لأنّ انتفاء محبة الله الظالمينَ يستلزم أنه يحبّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات؛ فلذلك يعطيهم ثوابهم وافيًا(١).

■ **الوجه السابع: من جهة الحصر الوارد في آيات الإيمان:**

فيظهر جليًّا من خلال حصر الإيمان في مواضعَ من كتاب الله أنه ليس مجرد التصديق، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ۝٤﴾ [الأنفال: الآيات ٢ - ٤].

فهاتان الآيتان حصرتا المؤمنين في المتصفين بهذه الصفات العملية التي هي من أجزاء الإيمان:

الصفة الأولى: وَجَلُ القلوب عند ذكر الله؛ أي: خوفها منه تعالى.

الصفة الثانية: ازديادهم إيمانًا عندما تتلى عليهم آيات الله.

الصفة الثالثة: التوكل على الله؛ وهو التفويض إليه والاعتماد عليه.

الصفة الرابعة: إقام الصلاة.

الصفة الخامسة: الإنفاق مما رزقهم الله.

والصفات الثلاث الأولى من أعمال القلوب - إلا أن زيادة الإيمان شاملة

---

(١) تفسير ابن عاشور، (٣/ ١٨٩).

لعمل القلب وغيره - وكذلك الرابعة والخامسة شاملتان لأعمال القلوب والجوارح.

ومما يدل على أن هذه الصفاتِ والأعمالَ أجزاءٌ للإيمان أمران:

الأمر الأول: الحصر الوارد في هذه الصفات في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾[الأنفال: الآية ٢]، والحصر هو إثبات الحكم للمذكور في الكلام ونفيه عما عداه[(١)]، وهذا النفي إنما هو نفي الكمال الواجب والإيمان المطلق؛ لا نفي أصل الإيمان ومطلقه[(٢)]؛ لأن النفي قد يكون كليًّا ناقضًا، وقد يكون جزئيًّا منقصًا، وقد يكون من باب نفي الكمال المستحب؛ كل ذلك بحسب العمل المتروك والصفة الناقصة؛ وعليه فالحصر في هذه الآية حصرٌ ادعائي، لا حصر حقيقي، قال ابن عاشور: «وقد اقتضى ظاهر القصر المستفاد من ﴿إِنَّمَا﴾ أن من لم يَوْجَلْ قلبُه إذا ذُكر الله، ولم تزده تلاوة آيات الله إيمانًا مع إيمانه، ولم يتوكل على الله، ولم يقم الصلاة، ولم ينفق: لم يكن موصوفًا بصفة الإيمان؛ فهذا ظاهرٌ مؤول بما دلت عليه أدلة كثيرة من الكتاب والسنة؛ من أن الإيمان لا ينقضه الإخلال ببعض الواجبات»[(٣)].

قال الألوسي: «المراد به قطعًا: الكاملون في الإيمان؛ وإلا لم يصح الحصر»[(٤)]، وقد سئل بعض السلف؛ أمؤمن أنت؟ فقال: إن كنت تسألني عن الإيمان باللَّه وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والجنَّة، والنَّار، والبعث، والحساب: فأنا بها مؤمن. وإن كنت تسألني عن قوله: ﴿إِنَّمَا

(١) علوم البلاغة، أحمد مصطفى المراغي، (المتوفى: ١٣٧١هـ)، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، (ص١٢٧).
(٢) وينظر: مجموع الفتاوى، (١/ ٤٠٨)، (٣٣/ ٣٠).
(٣) تفسير ابن عاشور، (٦/ ١٤٩).
(٤) تفسير الألوسي، (٩/ ١٦٥).

﴿ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: الآية ٢]؛ فلا أدري أمنهم أنا أم لا؟»(١)؛ فجعل من الإيمان ما يجب الجزم به وعدم الاستثناء فيه؛ لأنه أصل يكون الشك فيه ناقضًا من نواقض الإيمان، وجعل من الإيمان ما لا يجب الجزم به؛ لأنه كمال وتركه نقص؛ إلا أن هذه الأعمال من الإيمان؛ سواء أكان ما تُرك منها ينافي الأصل أم ينافي الكمال(٢).

---

(١) مجموع الفتاوى، (١٣/ ٤٣)، وقد جاء في بعض كتب التفسير أن القائل هو الحسن البصري، وهذه المسألة تعرف بمسألة: الاستثناء في الإيمان الواجب، أو مسألة: تعليق الإيمان بالمشيئة. وقد كان بعض السلف يرى الاستثناء في الإيمان، ويرى أن ترك الاستثناء من الإرجاء، كما روى الخلال عن الإمام أحمد أنه قال: «بلغني عن عبد الرحمن بن مهدي أنه قال: أول الإرجاء ترك الاستثناء» (السنة للخلال، برقم ١٠٦١، وقال المحقق: إسناده صحيح) وروى: عنه أن قال: «لو كان القول كما تقول المرجئة أن الإيمان قول، ثم استثنى بعد على القول؛ لكان هذا قبيحًا؛ أن تقول: لا إله إلا الله إن شاء الله؛ ولكن الاستثناء على العمل» (السنة للخلال، برقم (١٠٦٧)، وقال المحقق: إسناده صحيح)؛ في حين أن بعضهم كان يكره الكلام في ذلك، ويراه من البدع؛ قال روح بن عباد: «كتب رجل إلى الأوزاعي: أمؤمن أنت حقا؟ فكتب إليه: أكتبتَ تسألني: أمؤمن أنت حقًّا؟ فالمسألة في هذا بدعة، والكلام فيه جدل لم يشرحه لنا سلفنا، ولم نُكلفْه في ديننا، وسألت أمؤمن أنت حقا؟ فلعمري لئن كنت على الإيمان فما تركي شهادتي لها بضائري، وإن لم أكن عليها فما شهادتي لها بنافعي؛ فقف حيث وقفت بك السنة، وإياك والتعمق في الدين، ليس من الرسوخ في العلم؛ إن الراسخين في العلم قالوا حيث تناهى علمهم: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: الآية ٧] (رواه الخلال، السنة، برقم (٩٧٢)، (٣/ ٥٦٨)، قال المحقق: إسناده حسن). ومنهم من يستثني لا للشك، وإنما لعدم التزكية. وينظر في ذلك: الإيمان لابن أبي شيبة، (١/ ١٢ - ٢٨)، والإيمان للقاسم بن سلام، (١/ ١٤ - ١٧)، والسنة لعبد الله، ١/ ٣٢٠ - ٣٤٠). وقد حرر ابن تيمية نوع الخلاف في هذه المسألة، ثم قال: «وأما الإنشاء فلم يُسْتَثْنَ فيه أحد، ولا شُرع الاستثناء فيه؛ بل كل من آمن وأسلم؛ آمن وأسلم جزمًا بلا تعليق؛ فتبين أن النزاع في المسألة قد يكون لفظيًّا، فإن الذي حرمه هؤلاء غير الذي استحسنه وأمر به أولئك، ومن جزم جزم بما في قلبه من الحال، وهذا حق لا ينافي تعليق الكمال والعاقبة». مجموع الفتاوى: (١٣/ ٤٣).

(٢) وينظر: مجموع الفتاوى، (٢/ ٣٨).

وهذه الآية مما استَدل به جمع من الأئمة على زيادة الإيمان وتفاضله في القلوب، كما هو مذهب جمهور الأمة؛ بل حكى عليه الإجماعَ غيرُ واحد من الأئمة[(١)].

وفي الآية الثانية حصر من وجه آخر، بطريق ضمير الفصل، وتعريف طرفي الجملة، في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: الآية ٤] قال ابن عاشور: «وفي هذه الجملة قصر آخر يشبه القصر الذي في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [الأنفال: الآية ٢]؛ حيث قصر الإيمان مرة أخرى على أصحاب تلك الصفات؛ ولكنه قُرن هنا بما فيه بيان المقصور، وهو أنهم المؤمنون الأحقاء بوصف الإيمان»[(٢)].

الأمر الثاني: التوكيد البالغ بعد ذكر تلك الصفات في قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾، ولا يقال: إن الحصر منصبٌّ على المؤمنين دون الإيمان؛ فهذا غير وارد على هذه الآية؛ لأن المؤمنين إنما اتصفوا بتلك الصفات لكونها من الإيمان؛ فعلق الوصف بهم، كما جاء الوصف في مواضعَ أخرى بـ«المتقين» لتعلُّق السياق بالتقوى، وهكذا..

ولعل في التنكير الوارد في قوله: ﴿إِيمَانًا﴾؛ إشارةً إلى أن الزيادة تكون في التصديق وفي العمل وفي الإقرار، وكذلك قوله: ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾؛ فالنكرة هنا تفيد الإطلاق؛ أي: إيمانًا من جهة العمل، وإيمانًا من جهة الإقرار، وإيمانًا من جهة التصديق والاعتقاد.

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُواْ بِهَا خَرُّواْ سُجَّدًا وَسَبَّحُواْ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ۩ ﴿١٥﴾ تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا

(١) تفسير ابن كثير، (٢/ ٣٤٩).
(٢) تفسير ابن عاشور، (٦/ ١٤٩).

وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿١٦﴾﴾ [السجدة الآيتان ١٥، ١٦].

فقد حصرت الآيتان الكريمتان الإيمانَ في المتصفين بهذه الصفات المذكورة فيهما:

الصفة الأولى: السجود لله عند التذكير بآياته.

الصفة الثانية: التسبيح بحمده سبحانه.

الصفة الثالثة: الخضوع له؛ بعبادته وعدم الاستكبار عنها.

الصفة الرابعة: مفارقتهم للمضاجع في الأوقات التي تشتد حاجتهم إلى الالتصاق بها؛ من أجل إقبالهم على الله تعالى، ودعاء الله تعالى، وخوف عقابه، والطمع في مثوبته وأجره.

الصفة الخامسة: الإنفاق من رزقه في طاعته ﷻ، والسجود والتسبيح والدعاء والإنفاق ومفارقة المضاجع، من أعمال الجوارح. والخضوع لله الذي تضمنه ترك الاستكبار، والخوف من عقاب الله والطمع في ثوابه من أعمال القلوب؛ وهذا يدل على أن تلك الصفات كلها من أجزاء الإيمان[١]؛ ولذا قال ابن أبي داود في حائيته:

وقل إنّما الإيمانُ قولٌ ونيّةٌ ... وفِعلٌ على قول النبي مُصرّحُ[٢]

---

(١) المفصل في حديث من بدل، علي الشحّود، (٣/ ٦٤).

(٢) المنظومة الحائية في السنة، لأبي بكر بن أبي داود السجستاني، (المتوفى: ٣١٦هـ)، مع شرحها للشيخ صالح بن فوزان الفوزان، اعتنى بها عادل الرفاعي، عصام المري، دار العاصمة - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م، البيت: (٣٢)، (ص ٨١) من الشرح.

ثانيًا: من الناحية العقلية:

■ أما من الناحية العقلية: فقد دلّ العقل على أن الإيمان يتضمن العمل؛ فكيف يُتصور أمرُ هذا الدين، حين يكون تصديقًا بالقلب وإقرارًا باللسان، دون عمل بمقتضى هذا التصديق والإقرار؛ فهل أنزل الله دينه وأرسل رسوله ﷺ لمجرد أن يصدق الناس بقلوبهم، ويقروا بألسنتهم، ثم يُترك الناس يقولون ما يشاؤون ويعملون ما يشاؤون؟!

ثالثًا: من الناحية السمعية:

■ أما من الناحية السمعية: فقد تواترت الأدلة على ذلك، وجاء الإيمان مفسَّرًا في الشرع بالأقوال والأعمال والاعتقادات، **ويمكن ذكر شيء من ذلك على النحو الآتي:**

١- جاء الإيمان في الشرع مفسّرًا باعتقاد القلب؛ بالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرِّه، قال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٥]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ۝١٣٦﴾ [النساء: الآية ١٣٦]، وكما في حديث جبريل المشهور، المتفق عليه[(١)].

٢- جاء الإيمان مفسرًا بعمل القلب؛ كالتوكل، والخوف، والمحبة، وَوَجَلِ القلب، ونحو ذلك، قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [المائدة: الآية ٢٣].

---

(١) البخاري، برقم، (٤٧٧٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ومسلم، برقم، (٨) من حديث عمر رضي الله عنه.

وقال: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: الآية ١٧٥]، وقال: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: الآية ١٦٥]، وغير ذلك من أعمال القلوب.

٣- جاء الإيمان مفسرًا بأعمال الجوارح؛ كما في حديث وفد عبد القيس؛ أن النبي ﷺ قال لهم: «**آمركم بالإيمان بالله وحده**»، قال: «**أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟**» قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «**شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وأن تؤدوا من المغنم الخمس**»(١).

٤- جاء الإيمان مفسرًا باعتقاد القلب وأعمال الجوارح البدنية والمالية؛ فقال تعالى: ﴿۞ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾﴾ [البقرة: الآية ١٧٧]، وقال: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٤﴾﴾ [الأنفال: الآيات ٢ - ٤].

٥- جاء الإيمان مفسّرًا بالقول والعمل؛ قال ﷺ: «**الإيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً، فَأَعْلاهَا: قَوْلُ لا إله إلا اللهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمَانِ**»(٢).

---

(١) متفق عليه: البخاري، برقم (٥٣، ٨٧، ٥٢٣)، ومسلم، برقم (٢٣) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما وغيره.

(٢) متفق عليه: البخاري، برقم (٩)، ومسلم، برقم (٣٥) - واللفظ له - من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

فقوله: «**قول لا إله إلا اللهُ**»: هو قول اللسان المتضمن لاعتقاد القلب، وقوله: «**إِمَاطَةُ الأَذَى**»: من عمل الجوارح، وقوله: «**والْحَيَاءُ**»: من عمل القلب؛ فجاء الحديث جامعا لتعريف الإيمان.

وأما الإجماع: فقد أجمع السلف على أن الإيمان قول وعمل واعتقاد(١)، وأنه يزيد وينقص، وقد سلف ذكر بعض أقوالهم وتنوّع عباراتهم في ذلك، وليس المقصودُ استقصاءَها، وإنما المرادُ الإشارة إلى تعريف الإيمان عندهم؛ بل وتواترِه.

كل هذه أدلة على أن أقوال اللسان، واعتقاد القلب، وأعمال الجوارح، وأعمال القلب وتصديق الوحي جزمًا، والانقياد له صدقًا، والعمل به حقًّا، والإقرار بما فيه كاملًا، ؛ كلها داخلة في مسمى الإيمان.

وقد دلّت اللغةُ، والتراكيبُ البديعة، والوحي العزيز على كلّ ذلك، وأنّ التصديق ليس مرادفًا للإيمان لغة وشرعًا، وهذا هو معتقد أهل السنة والجماعة.

ثانيًا: حروف نصب المضارع:

ومن الأمثلة على ذلك (لن) في قوله تعالى لموسى عليه السلام لما طلب رؤية الله والنظر إليه: ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: الآية ١٤٣].

وقد سلف الحديث عن ذلك مفصلًا في المبحث الأول، عند الكلام على آية الرؤية(٢).

---

(١) ينظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م، (٩/ ٢٤٨).

(٢) ينظر: (ص ٤٧).

المبحث الرابع

التعريف والتنكير

التعريف والتنكير خاصيتان من خصائص الأسماء، والكلمة الواحدة يعتريها التعريف والتنكير ويتبادلانها بحسب الغرض والمعنى المراد تقريره، وقد يجتمعان في سياق واحد، ولكلٍّ منهما مقام لا يليق بالآخر(١). والتعريف والتنكير في الكلام البليغ لا يأتي مصادفة؛ إنما هو مقصود في كل موضع، وجيء به على تلك الحال لينسجم السياق مع ما ورد فيه ويتناسق معه، وإنّ تدبّرَ السياق في الآية يقود إلى معرفة الحكمة من ذلك، وسر اختيار اللفظ معرفة أو نكرة؛ ولذا نجد هاتين الخاصيتين ذواتي أثر بالغ في تقرير كثير من الأحكام الفقهية والعقدية؛ حتى قال بعضهم: لو قال السّيد للعبد: إذا قرأت القرآن ومتّ فأنت حر؛ فإذا قرأ القرآن قبل موت السيد عتق بموته، وإن قرأ بعضه لم يعتق بموت السيد. وإن قال: إن قرأت قرآنًا ومت فأنت حر؛ فقرأ بعض القرآن ومات السيد؛ عتق العبد؛ والفرق في التعريف والتنكير(٢).

وتكلم الفقهاء - كذلك - في أحكام السلام على الحيّ وعلى الميت، وفي ابتداء اللقاء واختتامه، وفي الخروج من الصلاة، ونحو ذلك من

(١) البرهان للزركشي، (٤/ ٨٧)، الإتقان للسيوطي، (٢/ ٣٦٤).

(٢) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، لشمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، (المتوفى: ٩٧٧هـ)، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر - بيروت، ١٤١٥هـ، (٢/ ٦٥١).

المسائل التي يُبنى الحكم فيها على التعريف والتنكير[١].

وفي الاعتقاد يفرّق بين التعريف والتنكير في كثير من المسائل؛ فعلى سبيل المثال: التسمية بـ(محسن) تختلف عن التسمية بـ(المحسن)، والتسمية بـ(عزيز) تختلف عن التسمية بـ(العزيز)، والتسمية بـ(سيّد) تختلف عن التسمية بـ(السيد)؛ ولذا لمّا قال بنو عامرٍ للنبي ﷺ: أنت سيّدنا؛ قال: **«السيّدُ اللهُ تبارك وتعالى»**[٢]؛ أي: هو الحقيق بهذا الاسم الذي يملك نواصي الخلق ويتولاهم ﷻ، وقد أعاده النبي ﷺ معرفًا باللام؛ للدلالة على أن السيادة المنفية عنه هي السيادة التي بهذا المعنى؛ لما في التعريف من ميزة التخصيص المشعر بالكمال الحقيقي؛ وإلا فقد قال ﷺ عن نفسه: **«أنا سيّدُ ولدِ آدمَ يومَ القيامة»**[٣].

---

(١) ينظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لأبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، (المتوفى: ٨٨٥هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الرابعة ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، (٢/ ٨٥، ١١٨، ٥٦٣).

وأرى أن البحث في تأثير خصائص التراكيب في آيات الأحكام بحث مهم للغاية، وموضوع يستحق العناية؛ يمكن من خلاله إبراز الجانب البلاغي في الدرس الفقهي، ودوره في استنباط الأحكام الفقهية، وترجيح الخلاف وتوجيه المسائل. وعلم أصول الفقه وإن كان يُعنى بكثير من المباحث البلاغية - بل جلّه متكئ عليها - إلا أن نسبتها إلى علم البلاغة لم تعد واضحة، بالإضافة إلى أن ثمة خصائص تركيبية لم يُعنَ بها الأصوليون!

(٢) أخرجه أبو داود، برقم (٤٨٠٦)، وأحمد في المسند، برقم (١٦٣٠٧) من حديث مطرّف عن أبيه عبد الله بن الشّخير ﵁.

(٣) أخرجه مسلم، برقم (٢٢٧٨). **وأرى أيضًا**: أن البحث في خصائص التراكيب في الحديث الشريف يستحق العناية، في العقيدة والأحكام الفقهية؛ سواء أكان من خلال ديوان معيّن من دواوين السنة أم من خلال جزءٍ من أجزائها، أم كان في موضوع من مواضيع الحديث الشريف، والنبي ﷺ أفصح الخلق وأبلغهم.

بل إنّ التعريف والتنكير من الدلائل التي يُعرف بها نوع الشرك والكفر الوارد في نصوص الشرع؛ فإن جاء لفظه مُنكّرًا: فهو شرك أو كفر أصغر، لا يُخلَّد من مات عليه في النار وإن عُذّب، وإن كان مُعرّفًا: فهو شرك أو كفر أكبر، يُحبط سائرَ العمل ويُخلَّد من مات عليه في النار أبد الآبدين[(١)].

ونجد التعريف والتنكير موجّهًا للمعنى في القراءات القرآنية، ومُظهرًا للفوائد المتصلة بها، وما للتوجيهات المبنية على ذلك من الأثر على البلاغة؛ ولذا نجد من رجال البلاغة من اهتم بالقراءات القرآنية والاستشهاد بها، كما صنع الخطيبُ في كتابه «الإيضاح»، وقد جاء هذا من نظرات سابقيه فيها، واحتجاجهم لها، من علماء اللغة والتفسير[(٢)].

أولًا: التعريف:

التعريف متعدّد الأَنواع، وواسع الأغراض؛ فمنه الضمير، وقد يكون للمتكلم، أو للخطاب، أو للغيبة، ومنه العَلَم سواء كانَ اسمًا أو كنية أو لقَبًا، ومنه اسم الإشارة قريبًا كان أو بعيدًا، ومنه الاسم الموصول الذي

---

(١) ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية - القاهرة، الطبعة الثانية (١٣٦٩هـ)، (ص٧٠).

(٢) البلاغة في القراءات الشاذة عند ابن جني، د. عبد المنعم سيّد عبد السلام الأشقر، مطبعة الأمانة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، (ص٥)، (ص٧٣). وثمة دراسات متعلقة بهذا الجانب، منها: رسالة الدكتور يوسف بن عبد الله العليوي، بعنوان: (التوجيه البلاغي في القراءات القرآنية)، أعدها سنة ١٩٨٦م. ودراسة الدكتور محمد إبراهيم شادي، وعنوانها: (مدخل القراءات القرآنية في الإعجاز البلاغي)، سنة ١٩٨٧م. ودراسة الدكتور: أحمد سعد محمد، وعنوانها: (التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية)، نشرها سنة ١٤١٨هـ. وينظر ذلك وأهمية العناية بالتوجيه البياني للقراءات القرآنية: العزف على أنوار الذكر، د. محمود توفيق، (ص١٥٢).

يقتضي صلةً يَتَفَنَّنُ المتكلمُ في التعبير عن مرادِه من خلالها، ومن التعريفِ ما يكونُ بالإضافة، ومنه ما يكونُ بـ(أل) التي تفيد العهد أو الجنس، وكلاهما يتفرّع منه أقسامٌ تؤدي أغراضًا محدَّدةً، وفْقَ مُراد المتحدّث، وعلى حسب غرضه من الحديث، ومحَلُّ تلكَ التقسيماتِ والتَّحديداتِ هو كتبُ النَّحو التي عُنِيَت بذلك، واشتغلَت بأمثلتِه، وإنَّما الذي يَعنِي دارسَ البلاغة منها الأسرارُ البيانيَّة، والنّكاتُ التعبيريّة التي تصاحبُ التعبيرَ بها، بالوقوف على الغرَض من اختيار أداةٍ دون أداة، وتفضيلها على غيرِها، وما ذا يَحدُث لو تَرَكَهَا إلى سواها مما هو من نوعِها؟[١].

ولا شك أنّ لاختلافِ صِيَغِ التَّعريف دلالاتٍ لَمْ تُعنَ بها كتب النَّحو؛ إنما اكتفي فيها بالإشارة إلى أنواع (أل)، ولخّص القولَ فيها إلى حدّ يُؤدِّي إلى الارتباكِ في فَهمِها[٢]؛ ولكننا نجدها مبسوطة في كتب البلاغة وفي مُقدّمَتِها (دلائل الإعجاز) لعبد القاهر الجرجاني[٣].

وكلّما كان المتكلِّمُ أكثرَ إحساسًا بفروق المعاني، وأكثر تذوقًا لفروق العناصر الجماليَّةِ في الكلام، وأكثرَ إدراكًا لمطابقةِ الكلام لمقتضى الحال: كان أحسن اختيارًا من البدائل التي يصلح كلٌّ منها لأداء أصل المعنى المقصودِ بوجهٍ عامٍّ، والدلالةِ عليه بأوضح المعاني، بمعونة القرائن اللفظية وغير اللفظية، وبسبب ذلك تتفاوت مراتب الكلام البليغ، ودرجاتُ كل مرتبةٍ منها، وتتفاضل مراتب البُلغاءِ، ودرجاتُهم في إنشاء الكلامِ البليغِ

(١) النظم القرآني في آيات الجهاد، د. ناصر الخنين، مكتبة التوبة - الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، (ص٩٠).
(٢) علم المعاني بين بلاغة القدامى وأسلوبيَّة المُحدَثين، د. طالب محمد إسماعيل الزَّوبعي، منشورات جامعة قار يونس بنغازي، الطبعة الأولى: ١٩٩٧ م، (ص١٥٤).
(٣) يُنظر: علم المعاني بين بلاغة القدامى وأسلوبيَّة المُحدثين: (ص١٥٤).

والإبداعِ فيه.

ومن الآيات التي يُلحظ للتعريف فيها أثرٌ عقدي: قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفاتحة: آية ٢].

فقد جاء ﴿ٱلْحَمْدُ﴾ في هذه الآية معرّفًا بـ(أل) أو (اللام)؛ فإن النحاة قد اختلفوا: هل المعرِّفُ هو (أل) أو (اللّام)؟ فقال الخليلُ: المعرِّف هو (أل)، وقال سيبويهِ: هو (اللّام) وحدَها؛ فالهمزة عند الخليل همزة قطع، وعند سيبويهِ همزةُ وصل اجْتُلِبَتْ للنطقِ بالسّاكِن[١]، ولذلك يقولُ ابنُ مالك:

(أَلْ) حَرْفُ تَعْرِيفٍ أَوِ (اللَّامُ) فَقَطْ فَنَمَطٌ عَرَفْتَ قُلْ فِيهِ النَّمَطْ[٢]

والذي يهمنا في هذا السياق هو دلالة التعريف وأثره في تقرير المعنى، سواء كان المعرّف (أل) أو (اللام)؛ فهي في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ﴾ للاستغراق؛ أي: استغراق جميعِ المحامد[٣]، وأن جميع أنواع الحمد لله لا لغيره؛ فأما الذي لا صنع للخلق فيه؛ مثل خَلْق الإنسان، وخَلْق السمع والبصر والسماء والأرض والأرزاق وغير ذلك: فواضح، وأمّا ما يحمد عليه المخلوق؛ مثل: ما يُثني به على الصالحين والأنبياء والمرسلين، وعلى من فعل معروفًا أسداه: فهذا كله لله أيضًا؛ بمعنى أنه خلق ذلك الفاعل، وأعطاه ما فعل به ذلك، وحببه إليه وقوّاه عليه، وغير ذلك من أفضال الله التي لو يختلّ بعضُها لم يحمد ذلك المحمود؛ فصار الحمد لله كله بهذا الاعتبار[٤].

---

(١) شرح الألفيّة لابن عقيل، (١/ ١٧٧).

(٢) ألفيّة ابن مالك، البيت رقم (١٠٦).

(٣) تفسير ابن عثيمين، الفاتحة والبقرة، (١/ ٩).

(٤) تفسير سورة الفاتحة، الإمام محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي، (المتوفى: =

وقد أنكر الزمخشريُّ كونَ التعريف للاستغراق، وجعل ذلكَ وهمًا من قائليه، واختار كونه للجنس[١]، ووافقه على ذلك الألوسي وابن عاشور، وذكرا تعليلاتٍ يطول ذِكرُها[٢].

وعاب كثيرٌ من المفسرين على الزمخشريّ كلامه هذا؛ فقالوا: «إنّ ذلك منه نزعة اعتزاليَّة؛ بناءً على مذهبه في خلق أفعال العباد، بأنَّ العبد مُوجدٌ لأفعاله بالاستقلال، فيستحقُّ بذلك بعض الحمد؛ فلا يكونُ كلُّ الحمد لله تعالى[٣].

والألوسي - مع اختياره كون التعريف للجنس - فإنه يرى أن الاستغراق حاصل بالقرائن وبالمقام، وأن الزمخشري لا يبعد كونه مراعيًا لمذهبه في خلق الأعمال؛ فقال: «التعريف هنا للجنس... وعليه جمع منهم الزمخشري؛ حتى قال: (والاستغراق الذي يتوهّمه كثير من الناس وهم)، وقد صار هذا معترك الأفهام ومزدحم أفكار العلماء الأعلام؛ فقيل: إنه مبنيٌّ على مسألة خلق الأعمال؛ فإن أفعال العباد لما كانت مخلوقة لهم عند المعتزلة؛ كانت المحامد عليها راجعة إليهم؛ فلا يصح تخصيص المحامد كلها به تعالى، ورُدّ بأن اختصاص الجنس يستلزم اختصاص أفراده أيضًا؛ إذ لو وُجد فردٌ منه لغيره؛ ثبت الجنس له في ضمنه، وصح هذا عندهم؛ لأن

= ١٢٠٦هـ)، ضمن الدرر السنية، (٤/ ٢٩٠).

(١) تفسير الكشاف، (١/ ٥٣).

(٢) تفسير الألوسي، (١/ ٧١)، تفسير ابن عاشور، (١/ ١٥٨).

(٣) يُنظر: حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي، المسماة: نواهد الأبكار وشوارد الأفكار، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دراسة وتحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، رسالة مقدمة إلى جامعة أم القرى لنيل درجة الدكتوراه - كلية الدعوة وأصول الدين ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٥م، (١/ ١٦٤).

الأفعال الحسنة التي يستحق بها الحمد إنما هي بإقدار الله تعالى وتمكينه؛ فبهذا الاعتبار يرجع الأمر إليه كله، وأما حمد غيره؛ فاعتداد بأن النعمة جرت على يده.

وقيل: إنه جعل الجنس في المقام الخطابي منصرفًا إلى الكامل؛ كأنه كلُّ الحقيقة؛ ورُدّ بأنه يجوز في الاستغراق أيضًا بأن يَجعل ما عدا محامده كالعدم؛ فلا فرق بين اختصاص الجنس والاستغراق في منافاتهما ظاهرًا لمذهبه ودفعهما بالعناية.

وقيل: مبناه على أن المصادر نائبةٌ مناب الأفعال، وهي لا تعدو دلالتها عن الحقيقة إلى الاستغراق، ورُدّ بأن ذلك لا ينافي قصد الاستغراق بمعونة القرائن... ولا يبعد أن يقال: إن اختيار الزمخشري (كونَ التعريف للجنس، وكون القول بالاستغراق وَهْم) لا يبعد أن يكون رعايةً لنزعة اعتزالية، وأن يكون لنكتة عربية؛ لأنه جَعَل أصل المعنى: نحمد الله حمدًا، وزعم أنّ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: الآية ٥] بيانٌ لحمدهم؛ كأنه قيل: كيف تحمدوني؟ فقيل: إياك نعبد، ثم سئل وأجاب...»[1].

وكذلك نجد ابن عاشور يثبت الاستغراقَ بالمثال؛ حيث يقول: «غيرَ أنَّ معنى الاستغراقِ حاصلٌ هنا بالمثالِ؛ لأنَّ الحُكمَ باختصاص جنس الحمدِ به تعالى؛ لوجود لام تعريفِ الجنس في قولِه: ﴿ٱلْحَمْدُ﴾ ولام الاختصاصِ في قوله: ﴿لِلَّهِ﴾ يستلزم انحصارَ أفرادِ الحمدِ في التَّعلُّق باسم الله تعالى؛ لأنَّه إذا اختَصّ الجنسُ اختصت الأفراد»[2].

---

(١) تفسير الألوسي، (١/ ٧٣).

(٢) تفسير ابن عاشور، (١/ ١٥٨).

وقد حاول ابنُ عادل أن يوجّهَ كلامَ الزمخشريِّ فقال: «ومنعَ الزمخشريُّ كونَها للاستغراقِ، ولم يبيّن وجهةَ ذلك، ويشبهُ أن يُقالَ: إنَّ المطلوبَ من العبد إنشاء الحمد، لا الإخبار به؛ وحينئذٍ يستحيلُ كونها للاستغراقِ؛ إذ لا يمكن للعبدِ أن ينشئ جميعَ المحامِدِ منه ومن غيره، بخلاف كونها للجنس»[١].

أما أبو حيّان فجعل التعريف يحتمل عدة معانٍ؛ فقال: «والحمد مصدر معرّفٌ بـ(أل) إمّا للعهد؛ أي: الحمد المعروف بينَكم لله، أو لتعريف الماهيّة؛ كـ(الدِّينارُ خيرٌ من الدِّرهم)؛ أي: أيُّ دينارٍ كان؛ فهو خيرٌ من أيِّ درهم كان؛ فيستلزمُ - إذْ ذاكَ - الأَحْمِدَةَ[٢] كلَّها، أو لتعريف الجنسِ فيدلُّ على استغراقِ الأَحْمِدَةِ كلِّها بالمُطَابَقَة»[٣].

وتردد البيضاوي بين كونها للجنس والاستغراق؛ فقال: «والتعريف فيه للجنس، ومعناه الإشارة إلى ما يعرف كلُّ أحدٍ أن الحمد ما هو! وقيل: للاستغراق؛ إذ الحمد في الحقيقة كله له؛ إذ ما من خير إلا وهو مُولِيهِ بوسط أو بغير وسط»[٤]، قال السيوطي في حاشيته عليه: «وحاصله أنه رَدَّدَ بين كون اللام للجنس والاستغراق؛ مُنكرًا بالمعنى على الزمخشري؛ حيث قصرها على الأول ووَهَّم من ذهب إلى الثاني، وقد قيل: إن ذلك منه نزعة

---

(١) تفسير ابن عادل، (١/ ١٧٠).

(٢) الأصلُ في (الحَمْدِ) المصدريّة؛ فلذلك لا يُثَنَّى، ولا يُجمعُ، قال ابنُ عادل: وحكى ابن الأَعرَابيِّ جَمعَهُ على (أَفْعُل)؛ وأنشد:

وَأَبْيَضَ مَحْمُودِ الثَّنَاءِ خَصَصْتُهُ ... بِأَفْضَلِ أَقْوَالِي وَأَفْضَلِ أَحْمُدِي

يُنظر: تفسير ابن عادل، (١/ ١٧٠).

(٣) تفسير البحر المحيط، (١/ ١٣١).

(٤) تفسير البيضاوي، (١/ ٤٨).

اعتزالية؛ بناء على أن العبد موجِدٌ لأفعاله بالاستقلال؛ فيستحق بذلك بعض الحمد؛ فلا يكون كل الحمد لله، وقد أشار المصنف إلى ردّه؛ بأن كل خير فهو تعالى موليه بواسطة أو بغيرها؛ فالحمد في الحقيقة كله له، ثم إن المحققين ذهبوا إلى الاستغراق فكان ينبغي للمصنف تقديمه»[(١)].

■ والذي يبدو جليًّا أنَّ التعريفَ في ﴿ٱلْحَمْدُ﴾ إنما هو للاستغراق؛ **وذلك لأمرين:**

الأوّل: لأن من الضوابط التي يميّز بها كون التعريف للاستغراق: أن تكون (أل) بمعنى (كلّ)، وهي من صيغ العموم، وقد جاء في الحديث: «**اللهم لكَ الحَمْدُ كلُّه**»[(٢)]، ففي الحديثِ عمومٌ، لاستغراق جميع أجناس الحمد وصنوفه لله تعالى، وذلك بدليلِ لفظةِ (كلّ) الدالة على العموم[(٣)]؛ أي: كل الحمد لله وحده[(٤)].

ولذا فإنه لا يستقيم القول بأنها للجنس من غير استغراق؛ لما يتضمن من أن الأفعال الاختيارية خيرَها وشرَّها يخلقها العبد؛ فله من جنس الحمد عليها قدرٌ لخلقه الأفعال، كما أن لله من جنس الحمد قَدْرًا لخلقه الذوات والنعم الوافرة؛ فإن للعبد قَدْرًا من جنس الحمد، ولله قدرًا من جنس الحمد، وليس كل الحمد لله[(٥)]؛ قال ابن تيمية: «بخلاف ما إذا أثبت جنس

---

(١) نواهد الأبكار، (١/ ١٦٣).

(٢) أخرجه الحاكم في مستدركه، برقم (١٨٦٨)، والبخاري في الأدب المفرد، برقم (٦٩٩)، وصححه الألباني في صحيح الأدب المفرد، بقلم: أبي عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، نشر: دار الصدّيق - الجبيل - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، برقم (٥٣٨).

(٣) البلاغة العربية بعد الرحمن بن حسن بن حبنكة الميداني، (١/ ٣٤٠).

(٤) تفسير ابن كثير، (١/ ٣٣).

(٥) من تعليق محقق نواهد الأبكار، (١/ ١٦٣).

الحمد من غير استغراق؛ فإن هذا لا يثبت خصائص الرب التي بها يمتاز عن غيره؛ فإن الحمد إذا كان للجنس؛ أوجب أن يكون لغيره أفراد من أفراد هذا الجنس كما تقوله القدرية، وأما أهل السنة فيقولون: الحمد لله كله، وإنما للعبد حمدٌ مقيَّد؛ لكون الله تعالى أنعم به عليه، كما للعبد مِلْك مقيّد، وأمّا المُلك المستقل، والحمد المستقل، والملك العام، والحمد العام؛ فهو لله رب العالمين، لا إله إلا هو له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير»(١).

الثاني: قرينة المقام؛ لأنَّ ﴿ٱلۡحَمۡدُ﴾ حقيقةٌ يقتضي المقام كونها للاستغراق؛ قال السكاكي: «ثُمَّ إنَّ الحقيقةَ لكونها مِنْ حيث هِيَ هِيَ لا متعددة لتحققها مع التوحُّد، ولا متعددة لتحققها مَعَ التَّكَثُّر، وإن كانت لا تنفكُّ في الوجود عن أحدِهما، صالحة للتوحد والتكثر؛ فيكون الحكم استغراقًا أو غيرَ استغراقٍ على مقتضى المقام»(٢).

فالمقام قرينة على كون الحمد للاستغراق، ويظهر ذلك أيضًا من خلال تعقيب الحمد بالصفات الدالة على العموم؛ في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة الآيتان ٣، ٤]، وعلى كونه سبحانه هو المحمود بحق، قال السيوطي: «وقال صاحب «اللباب» في تفسير الفاتحة(٣): توجيه ما قاله الزمخشري أن اللام لا تفيد شيئًا سوى التعريف،

---

(١) قاعدة حسنة في الباقيات الصالحات، لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق وتعليق: أشرف بن محمد بن عبد المقصود، أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، (ص٤٢).

(٢) مفتاح العلوم لأبي يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي، (المتوفى: ٦٢٦هـ) تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، (ص٢١٥).

(٣) صاحب اللباب هو: محمد بن محمد ابن تاج الدين الإسفراييني، واسم كتابه الذي أشار =

والاسم لا يدل إلا على نفس الماهية المعبَّر عنها بالجنسية؛ فإذن لا يكون ثَمَّ استغراق، قال الطيبي: وهذا ذُهول عن قول صاحب «المفتاح»[(١)]: «إن الحقيقة من حيث هِيَ هِيَ صالحةٌ للتوحُّد والتكثُّر؛ لاجتماعها مع كل واحد منهما؛ فإذا اجتمعت مع المفرد والجمع في المقام الخطابي حملت على الاستغراق».

قال الطيبي: والحق أن الحَمل على الجنس أو على الاستغراق إنما يظهر بحسب المقام؛ وبيانه هنا: أن في تعقيب هذه الصفات للحمد إشعارًا بأن الحمد إنما استحقه لما أنه متصف بها، كما صَرَّحَ به في قوله: «وهذه الأوصاف دليلٌ على أن من كانت هذه صفاته لم يكن أحد أحقَّ منه بالحمد والثناء»[(٢)]، وقد تقرَّر في الأصول: أن في اقتران الوصف المناسب بالحكم إشعارًا بالعِلِيَّة[(٣)]؛ وهاهنا الصفات بأسرها تضمنت العموم؛ فينبغي أن يكون

= إليه السيوطي: (فاتحة الإعراب في إعراب الفاتحة)، ذكر محقق نواهد الأبكار أن منه نسخة محفوظة في المكتبة الخديوية، بحسب فهرس الكتب العربية المحفوظة في الكتبخانة الخديوية المصرية، (٤/ ٨٠).

(١) يعني كلام السكاكي في المفتاح، وقد سلف ذكره والإحالة إلى موضعه في المفتاح قريبًا.

(٢) تفسير الكشاف، (١/ ٥٥).

(٣) وهو ما يُعرف عند الأصوليين بدلالة الإيماء والتنبيه، وهي من مسالك العلة؛ وقد عرّفها أبو السعود بقوله:

دلالةُ الإيماءِ والتنبيهِ … في الفنِّ تُقصدُ لدى ذويهِ
أن يُقرَنَ الوصفُ بحكمٍ إن يكن … لغيرِ علّة يَعِبْه من فَطن

أي: أن الدلالة التي تسمى دلالة الإيماء ودلالة التنبيه مقصودة عند المتكلم؛ بالأصالة لا بالتبع. ثم أشار إلى تعريفها بأنها: اقتران الوصف بالحكم. وأشار إلى أن الوصف لو لم يكن علةً لذلك الحكم؛ لعابه الفطن بمقاصد الكلام؛ لأنه لا يليق بالفصاحة، وكلام الشارع لا يكون فيه ما يخلّ بالفصاحة. ينظر: نشر البنود على مراقي السعود في أصول الفقه، تأليف: سيدي عبد الله الشنقيطي، (المتوفى: ١٢٣٣هـ)، اعتنى به: د. ناجي إبراهيم السوير، دار الكتب العلمية، دون تاريخ وطبعة، (١/ ٨٥).

العموم في الحمد ثابتًا؛ وبيانه: أن الشكر يقتضي المُنعِمَ والمُنعَم عليه والنعمة، والمُنعِمُ هو الله، وخَصَّ اسمه المقدس؛ لكونه جامعًا لمعاني الأسماء الحسنى، ما عُلم وما لم يُعلم، والمُنعَمُ عليهم العالمون، وقد اشتمل على كلِّ جنس مما سمي به، وموجِب النّعم الرحمن الرحيم، وهو قد استوعب جميعَ النعم؛ فإذن ما الذى يستدعي تخصيص الحمد بالبعض سوى التحكُّم والتوهم، وفي «اللطائف القشيرية»: واللام في الحمد للجنس، ومقتضاها الاستغراق لجميع المحامد لله تعالى إما وصفًا، وإما خَلقًا؛ فله الحمد لظهور سلطانه، وله الشكر لوفور إحسانه»[(١)(٢)].

ومن المتقرر أن أفعال العباد من خلق الله تعالى، وأن فعل العبد فعلٌ له حقيقة، وأن له مشيئة ثابتة، مرتبطة بمشيئة الله، وإرادةً جازمة، وقوة صالحة، والله شاء الخير شرعًا، وشاء الشر كونًا؛ ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: الآية ٣٩]، وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، والله ورسوله وصف العبد بأنه يعمل ويفعل؛ ولكن فعله مخلوق لله تعالى، ومفعول لله تعالى، والفعل هو الكسب، لكنّ أفعالنا التي تصدر عنا كسب لنا معشر الخلق، وقد سلف تقرير ذلك في المبحث الثاني، من الناحية التركيبية والعقلية والسمعية.

ومن الآيات التي يكون التعريف ونوعه مؤثرًا في تقرير معناها: التعريف بالإضافة في تقرير صفة الكلام لله ﷻ، في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: الآية ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ

---

(١) تفسير القشيري المسمى (لطائف الإشارات)، لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، (المتوفى: ٤٦٥هـ)، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، (١/ ٧٥).

(٢) نواهد الأبكار، (١/ ١٦٣ - ١٦٥).

ٱللَّهِ﴾ [التوبة: الآية ٦]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: الآية ١٥].

وقد سلف الكلام في هذه المسألة مفصلًا في المبحث الثاني، عند تقرير صفة الكلام، وفيه بيان أن المضاف إلى الله نوعان: إضافة معانٍ، وإضافة أعيان(١).

وعليه يتقرر نوع التعريف بالإضافة في كلام الله؛ بأنه من إضافة الشيء إلى بعضه، ومن إضافة الصفة إلى موصوفها، وصفات الله تعالى ليست مخلوقة، كما أن ذاته ليست بمخلوقة.

ومن الآيات التي يكون لنوع التعريف أثر في تقرير معناها، ما جاء في قوله تعالى في قصة يوسف عليه السلام: ﴿وَرَٰوَدَتْهُ ٱلَّتِى هُوَ فِى بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِۦ﴾ [يوسف: الآية ٢٣]، وهذه الآية لها صلة بالعقيدة؛ من حيث تقرير عصمة الأنبياء عليهم السلام، عن الفواحش(٢)، ويمكن استظهار ذلك من خلال تعريف المسند إليه بالموصولية (التي)، وقد ذكروا أن الغرض من ذلك: استهجان التصريح باسمها الصريح، أو بوصفها بأنها امرأة العزيز في هذا الموضع ونحو ذلك(٣)؛ لكنّ هذا يقودنا إلى البحث عن أسرار ذلك الاستهجان، ومع قبوله فإنه يُلاحظ في مقابله نزاهة يوسف عليه السلام، قال ابن عاشور: «والتعبير عن امرأة العزيز بطريق الموصولية في قوله: ﴿ٱلَّتِى هُوَ فِى بَيْتِهَا﴾ لقصد ما تُؤْذن به الصلة من تقرير عصمة يوسف عليه السلام؛ لأن كونه في بيتها من شأنه أن

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، (٦/ ١٤٥، ٣٩٦).

(٢) فأهل السنة مجمعون على عصمة الأنبياء في مسائل، منها: العصمة في التبليغ عن الله، وفي السلامة من الفواحش والرذائل، وعامة السلف وإجماع المحققين من أهل العلم: على عصمتهم من الكبائر، وأن الذي يجوز وقوعه منهم هو الصغائر من غير إصرار عليها لو وقعت، وسيأتي شيء من بيان ذلك.

(٣) البحر المديد، (٣/ ٣٩٦).

يطوّعه لمرادها»[١].

كما أن هذا المعنى يدلّ عليه غرض النظم في هذا السياق؛ **فالغرض المسوق له النظم القرآني هنا:** هو تقرير نزاهة يوسف وعفّته؛ وتعريف المسند إليه بالموصول أدلّ على ذلك، مما لو قيل: وراودته امرأة العزيز أو زليخا؛ لأنه إذا امتنع عن الفحشاء مع تمكّنه منها، وخلوته التامّة بامرأة العزيز، فضلًا عن رغبتها الجامحة في ذلك، وتهيئتها الأسباب وتغليقها الأبواب؛ كان غاية في العفة والنزاهة عن الفعلة الشائنة[٢].

كما أن في ذلك أيضًا زيادةَ تقرير وقوع الحدث، إذْ كونُ يوسف ﷺ في بيتها، وهي سيّدتُه المطاعة فيه: لا بُدَّ أن يُلاحظ معه أنّها لا تراوده إلّا إذا وصَلَتْ إلى ذِرْوة الإعجاب بشخصه والافتتان بصفاته، بعد مخالطة طويلة رأت فيها من جماله وبهائه وذكائه وشبابه ورجولته وحُسْن أدبه وكمال خُلُقه ما جعلها مشغوفة بحُبّه، وهي ترى أنّ لها عليه سلطانَ الآمر الناهي، وأنّ عَلَيْه أن يُحَقِّق لها مطالِبَها منه؛ لكننا مع زيادة التقرير هذه نلاحظ مضمون الثناء على عفّة يوسف ﷺ، واستعصامه وطاعته لربّه؛ إذ استطاع مع وجود كلّ الدواعي الدافعة بقوّةٍ إلى الخطيئة، أَنْ يَصْمُدَ أمام كلّ مثيرات الإغراء، وأنْ يتحَدَّى سلطةَ سيّدة القصر الّتي تريد تحقيق رغبتها ولو بالقوّة[٣].

ويؤكد هذه العصمة صَرْف الله للفحشاء عن يوسف ﷺ، وصيانته له،

---

(١) تفسير ابن عاشور، (١٢/ ٤٥).

(٢) نظرات في علم المعاني، د. عبد المنعم سيّد عبد السلام الأشقر، مطبعة الأمانة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، (١/ ١١٠). وينظر: الإيضاح مع البغية، (١/ ٣٨٤)، مختصر السعد، (ص٤٤)، خصائص التراكيب، (ص١٥٦).

(٣) ينظر: البلاغة العربية للميداني، (١/ ٣٣٦)، الإعجاز البلاغي في قصة يوسف، علي الطاهر عبد السلام، المكتبة الشاملة، (ص٧١) بترقيم الشاملة.

﴿كَذَٰلِكَ لِنَصۡرِفَ عَنۡهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلۡفَحۡشَآءَۚ إِنَّهُۥ مِنۡ عِبَادِنَا ٱلۡمُخۡلَصِينَ﴾ [يوسف: الآية ٢٤]، ولعل في انتخابها لفظ الاستعصام في قولها: ﴿وَلَقَدۡ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ فَٱسۡتَعۡصَمَۖ﴾ [يوسف: الآية ٣٢] دون غيره من الألفاظ: إشارةً إلى تيقّنها بأن هذا الامتناع ليس بالأمر العادي، مع كلّ ذلك الإغراء المتتابع، وتكرير الطلب المستمر، الذي يُشعر به لفظ المراودة؛ فالمراودة مقتضية تكرير المحاولة بصيغة المفاعلة، والمفاعلة مستعملة في التكرير، وهي من طرف واحد بمعنى: حاول، ومنه: (داويت المريض)(١)، ومنه قوله تعالى عن إبليس: ﴿وَقَاسَمَهُمَآ﴾، وهي من طرفه وحده(٢).

وقيل: المفاعلة تقديرية؛ بأن اعتُبر العملُ من جانبٍ والممانعةُ من الجانب الآخر من العمل: بمنزلة مقابلة العمل بمثله(٣)؛ فإنَّ كلًّا منهما كان يطلبُ من صاحبه شيئًا برفق؛ هي تطلبُ منه الفعل، وهو يطلبُ منها التَّرْكَ، وهي متضمنة لمعنى المخادعة؛ ولهذا عدّيت بـ(عن)، أي: خادعته عن نفسه(٤)، وقوله: ﴿عَن نَّفۡسِهِۦ﴾: كناية عن غرض المواقعة، وما سميت العصمة عصمةً إلا لأنها تمنع من ارتكاب المعصية غاية الامتناع، قال القرطبي: «وسميت العصمة عصمة؛ لأنها تمنع من ارتكاب المعصية»(٥).

ومسألة عصمة الأنبياء عن الرذائل والكبائر، وفي التبليغ عن الله: مسألة متقررة بالنص وإجماع العلماء المحققين من السلف والخلف(٦)، وتقرُّرها

(١) تفسير ابن عادل، (١١/ ٥٥).
(٢) تفسير ابن كثير، (٣/ ٣٩٧).
(٣) تفسير ابن عاشور، (١٢/ ٤٥).
(٤) تفسير ابن عادل، (١١/ ٥٥).
(٥) تفسير القرطبي، (٩/ ١٨٤).
(٦) تفسير الكشاف، (٣/ ٣٢٥)، أحكام القرآن لابن العربي، (٧/ ٦٤)، تفسير القرطبي، (٧/ ٢٧٩) (٩/ ١٣٣)، مجموع الفتاوى، (٤/ ٣١٩)، منهاج السنة، (١/ ٤٧٠)، (٢/ ٤١٠)=

يغني عن الإطالة فيها، ونزاهتهم عن كل ذلك قبل النبوة مما يستدل به على نبوتهم(١). وكذلك العصمة عن الإقرار على الصغائر، مع جواز وقوعها منهم؛ كما هو مذهب جماهير المسلمين(٢)؛ ولذا فإن القول بإمكان وقوع الصغائر منهم مع عدم إقرارهم عليها: قد يُفسَّر عليه معنى الهمِّ الذي وقع من يوسف عليه السلام في قول الله عنه: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: الآية ٢٤](٣).

ثانيًا: التنكير:

تظهر أهميّةُ التنكيرِ وكثرةُ معانيهِ: منْ خلالِ ما ذكره محمد أبو موسى؛ حيث قال: «ثمّ إنّ التنكير - أعني كون الشيء مجهولًا ومنكورًا - معنًى شاملٌ وعميقٌ صالحٌ لأن يَتولَّد منه معانٍ كثيرةٌ، وذلكَ إذا أجراهُ في التعبير

= تفسير ابن كثير، (٥/ ٣٥٦)، تفسير ابن عاشور، (٣٠/ ٣٥٣)، تفسير الخازن، (٢/ ١٥٢)، مجلة البحوث الإسلامية، (١٧/ ٩٥)، وللتوسع ينظر: عصمة الأنبياء في الكتاب والسنة والرد على الشبهات الواردة عليها، محمد الخضر الناجي، رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير من جامعة الملك عبد العزيز - مكة المكرمة، بإشراف: د. عبد العظيم الغباشي، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.

(١) تفسير ابن عاشور، (٣٠/ ٣٥٣).

(٢) مجموع الفتاوى، (٤/ ٣١٩).

(٣) ينظر في هذه المسألة: الإعجاز البلاغي في قصة يوسف، (ص٣٧)، و«مقدمة ابن النقيب» المنسوب خطأً إلى ابن القيم بعنوان «الفوائد المشوقة إلى علوم القرآن وعلم البيان»، مكتبة الهلال - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، (ص١٢٧). والكتاب لا تصح نسبته لابن القيم؛ لاعتبارات كثيرة أهمها: اختلاف الأسلوب، والقول بالمجاز، وتأويل الصفات، وغير ذلك. وينظر: ابن قيم الجوزية؛ حياته وآثاره، للشيخ بكر أبو زيد، (ص١٨٤)، كتب حذر منها العلماء، للشيخ مشهور حسن، (٢/ ٣٢٤)، ومقدمة تحقيق تفسير ابن النقيب المطبوع خطأً بعنوان (الفوائد المشوقة) للدكتور زكريا سعيد، عن مطبعة الخانجي، وقد أطال في تحقيق النسبة، وأكد صحتها إلى ابن النقيب (المتوفى: ٦٩٨هـ).

بصيرٌ بأحوال الكلمات، خبيرٌ بسياسة التراكيب»[١].

والتنكيرُ يأتي لإفادة الجنسية والوحدة[٢]، ولكلّ نكرةٍ دلالتها الخاصّة في سياقِها؛ كالتعظيم والتكثير والتعميم والتحقيرِ والتقليلِ مما يوحي به السياق؛ فالمعاني تكمن في النكرة؛ لكنّ السياق هو الذي يخرجها ويكشفها، والسياق له خطره في الكشف عن خصائص الألفاظ والتراكيب، وقد أدرك البلاغيون ذلك، وكانوا له أكثر فهمًا وأنفذ إدراكًا لخصائص التركيب، وكان كشفهم عن مغزى التنكير ووجهه يقوم في الغالب على الموازنة بين أسلوب التنكير وبين ما يمكن أن يكون الكلام عليه بعد ذهاب خصوصية التنكير وبقاء السياق، ثم يلحظون ذهاب معنى كبير من الكلمة بذهاب التنكير، والسياق باقٍ والمقام هو[٣].

وفي القرآن كثيرٌ من المفردات التي ينبغي بحثُ سرِّ تنكيرها وما أفاده من معنًى، ومن أهمها المفردات الواردة في تراكيب آيات العقيدة، وهي غنيةٌ بالمعاني حافلةٌ بالدلالات، وجديرة بالبحث والعناية؛ لما لها من أثر في تقرير المعنى المراد. وقد وجدت أن التنكير للتعميم هو أكثر الأغراض المؤثرة في تقرير المعني في آيات العقيدة.

■ **من الآيات المتعلقة بهذا المبحث:** قوله تعالى: ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ﴾ [النساء: الآية ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلۡمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدۡعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدٗا ١٨﴾ [الجن: الآية ١٨]، وقوله: ﴿فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا﴾ [الكهف: الآية ١١٠].

---

(١) خصائص التراكيب، (ص ٢١٤).

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز، (ص٣١٩).

(٣) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، (ص٣٢٠).

هذه الآيات تقرّر ثلاثة أمور مهمة:

الأول: النهي عن جميع أنواع الشرك؛ أكبره وأصغره وخفيّه وجليّه؛ فهو نهي متسلِّط على الشرك نفسه.

الثاني: النهي عن صرف شيء من العبادات لغير الله؛ أيًّا كانت تلك العبادة وأيًا كان نوعها؛ فهو نهي متسلط على جميع العبادات.

الثالث: النهي عن صرفِ أي نوعٍ من العبادات لأي أحدٍ؛ كائنًا من كان ذلك المراد صرف العبادة له؛ فهو نهي متسلط على الشركاء؛ ممن جُعل معبودًا مع الله، تقدّس الله عن ذلك.

وقد دلّنا على ذلك خاصيّة التنكير الواردة في تراكيب هذه الآيات؛ فدلّ على الأول قوله تعالى: ﴿وَلَا تُشْرِكُواْ﴾، ودلّ على الثاني قوله: ﴿فَلَا تَدْعُواْ﴾، ودلّ على الثالث قوله: ﴿شَيْئًا﴾، وقوله: ﴿أَحَدًا﴾ والتنكير فيها يفيد العموم، وهو أحد دواعي التنكير[(١)]، وجنس النكرة يفيده ويؤكده مجيء التنكير في سياق النهي، ومن المتقرر: **أن النكرة في سياق النهي تفيد العموم**[(٢)].

فقوله: ﴿وَلَا تُشْرِكُواْ﴾، ﴿فَلَا تَدْعُواْ﴾ دالّان على العموم؛ فإن ما بعد (لا) يصح نكرة هنا وهو المصدر؛ أحد مدلولي الفعل؛ لأن الفعل المضارع مشتمل على مصدر وزمن، فقوله: ﴿وَلَا تُشْرِكُواْ﴾ يعني: لا إشراكَ به،

---

(١) حاشية خفاجي على الإيضاح، (٢/ ٤٢).

(٢) شرح الكوكب المنير، (٣/ ١٧٣)، ومن المتقرر عند الأصوليين والبلاغيين: أن النكرة في سياق النفي والنهي والشرط والاستفهام ونحو ذلك تفيد العموم، وكذلك المفرد المضاف يفيد العموم؛ بل والنكرة في سياق الإثبات قد تفيد العموم؛ إذا كان السياق للامتنان ونحوه، وهو مبحث اهتم به الأصوليون كثيرًا، وجدير بأن يُعنى به الباحثون في الدرس البلاغي أكثر، وإن كانت كتب البلاغة غير خالية منه.

وقوله: ﴿فَلَا تَدۡعُواْ﴾ فصارا متضمنين لمصدر، والمصدر هنا يصح نكرة؛ فيكون قوله: ﴿وَلَا تُشۡرِكُواْ﴾ نهيًا عن عموم أنواع الشرك، كبيره وصغيره وخفيه وجليّه[(١)].

وقوله: ﴿فَلَا تَدۡعُواْ﴾ نهي عن عموم العبادات أن تصرف لغيره؛ أيًّا كانت تلك العبادة وأيّا كان نوعها؛ فمن صرف منها شيئًا لغير الله؛ كمن دعا غير الله، أو ذبح أو نذر لغير الله، أو استعان أو استغاث بميت أو غائب أو بحي حاضر فيما لا يقدر عليه إلا الله؛ فقد أشرك الشرك الأكبر، وأذنب الذنب الذي لا يغفر إلا بالتوبة.

وقوله: ﴿شَيۡـًٔا﴾ و﴿أَحَدًا﴾؛ نهي عن صرف شيء من تلك العبادات لأي أحدٍ كائنًا من كان ذلك المراد صرف العبادة له؛ فإن الله لا يرضى أن يشرك معه في عبادته أحد؛ لا ملَك مقرّب ولا نبيٌّ مرسل، ولا صنمٌ ولا شجرٌ ولا حجر؛ أي: سواء عَلَتْ منزلته أم انخفضت، وسواء أكان نبيًّا أم ملكًا، أم جمادًا أم حيوانًا، أم حيًّا أم ميّتًا[(٢)]؛ فإن العبادات حق لله، ولا تُصرف لمعبود إلا الله؛ لأنه هو المعبود بحق، وغيره معبود بباطل؛ كما قال سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلۡبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ ۝٦٢﴾ [الحج: آية ٦٢].

فصار في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـًٔا﴾ عمومان:

الأول: النهي عن جميع أنواع الشرك؛ وذلك لأن النهي تسلُّط على الفعل، والفعل دال على المصدر، والمصدر صح تأويله نكرة.

---

(١) تفسير الرازي، (١/ ٢٤٢)، التمهيد لصالح آل الشيخ، (ص٢٤).

(٢) إعانة المستفيد في شرح كتاب التوحيد، للشيخ صالح بن فوزان الفوزان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، (١/ ٦٤).

الثاني: أن مفعول تشرك وهو: ﴿شَيْـًٔا﴾[١] جاء نكرة في سياق النهي؛ وذلك يدل على عموم المعبودات من دون الله. وقد تُعرب مفعولًا مطلقًا؛ فيكون المعنى: لا تشركوا به شيئًا من أنواع الشرك: الأكبر والأصغر والخفي[٢]؛ فتكون مؤكدة للعموم الأول[٣].

وصار أيضًا في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَدْعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾ عمومان:

الأول: النهي عن صرف أي نوع من أنواع العبادات لغير الله؛ وذلك لأن النهي تسلط على الفعل ﴿تَدْعُواْ﴾، والفعل دال على المصدر، والمصدر نكرة.

الثاني: أن مفعول ﴿تَدْعُواْ﴾ وهو ﴿أَحَدًا﴾ نكرة جاءت في سياق النهي؛ وذلك يدل على عموم المعبودات من دون الله.

وهذا تركيب ظاهر الوضوح في الدلالة على التوحيد، ومثله قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الفرقان: الآية ٦٨]، فيقال فيها كما قيل في الآيات السالفة؛ لأن النكرة في سياق النفي تفيد العموم أيضًا، كما تفيدها في سياق النهي، وهذا مطّرد في الكتاب والسنة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾ [الإسراء: الآية ١١١]، ومنه قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: الآية ٨٢] ولم يقل: بالظلم بصيغة التعريف؛ ليتناول النفيُ جميع الشرك؛ أكبره وأصغره وظاهره وخفيّه، وقد ثبت في «الصحيحين» أن النبي ﷺ فسر الظلم في هذه الآية بالشرك[٤]، والمعنى: ولم يلبسوا إيمانهم

(١) تفسير ابن عاشور، (٤/ ١٢٢).
(٢) تفسير الشوكاني، (١/ ٦٩٩).
(٣) تفسير ابن عاشور، (٤/ ١٢٢).
(٤) متفق عليه: البخاري، برقم (٣٢)، (٣٣٦٠)، (٣٤٢٨)، ومسلم، برقم، (١٢٤) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

بشرك[١].

وبناء على دلالة هذا التركيب: اختار جمع من المحققين في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: الآية ٤٨]: أن الشرك الأصغر يدخل في الوعيد بعدم المغفرة؛ لأن الفعل في تأويل مصدر نكرة؛ فيصير التقدير: (لا يغفر إشراكًا)، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم؛ فيشمل الوعيدُ مرتكبَ الأصغر كما يشمل مرتكب الأكبر[٢]، واختار بعضهم أنه عموم لكنه عمومٌ يراد به الخصوص؛ لأدلة أخرى،[٣]، والذين جعلوا الأصغر داخلًا في الوعيد فرّقوا بينه وبين الأكبر؛ بأن الأصغر لا يُخلّد صاحبُه؛ بخلاف الأكبر؛ فهما - إذن - يجتمعان في عدم المغفرة لمن مات عليهما، ويفترقان في التخليد، وأما ما دون ذلك من المعاصي: الكبائر فما دونها؛ فصاحبها تحت مشيئة الله ﷻ، إن لقيه على غير توبة منها.

وفي قوله تعالى: ﴿بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ﴾ إشارة إلى ما سلف تقريره - في المبحث الأول - من سرّ اصطفاء لفظ الربوبية وأثره في تقرير الألوهية؛ لأن المستحق للعبادة هو من له صفة الربوبية، وهذا لا يكون إلا الله وحده لا

---

(١) تفسير الشنقيطي، (٧/ ٢٠٠).

(٢) الاستغاثة في الرد على البكري، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية الحراني، (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الله بن دجين السهلي، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، (١/ ٣٠١)، مجموع الفتاوى، (٢/ ٣٠٢)، (٣/ ٢٩٠)، الوابل الصيب من الكلم الطيب، لأبي عبد الله محمد ابن أبي بكر بن أيوب الزرعي الملقب بابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد الرحمن عوض، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، (ص٢٤)، إعانة المستفيد، (١/ ٩٤)، وينظر: القول المفيد، (١٣٤)، التمهيد لشرح كتاب التوحيد، (ص٥٤).

(٣) التمهيد لشرح كتاب التوحيد، (ص ٥٤).

شريك له؛ فإنه هو الخالق الرازق المنعم المتفضل على خلقه، وهو المستحق منهم أن يوحدوه ولا يشركوا به شيئًا.

كما أن في قرن الأمر بالعبادة التي فرضها بالنهي عن الشرك الذي حرمه، في قوله: ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـًٔاۖ﴾ [النساء: الآية ٣٦]؛ دلالةً على أن اجتناب الشرك شرط في صحة العبادة[١].

وهذا معنى: (لا إله إلا الله) بالمطابقة؛ لأن (لا إله إلّا الله) تشتمل على النفي وعلى الإثبات: نفي الشرك، وإثبات التّوحيد، و(لا) نفي في الجملتين، و﴿تَعۡبُدُوٓاْ﴾ هي بمعنى (إله) المذكورة في كلمة التوحيد، فالإله هو المعبود، والجملتان في معنى الحصر، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾؛ أي: احصروا العبادة فيه وحده دون ما سواه[٢]؛ ولهذا قدّم الله الأمر بالعبادة على النهي عن الشرك، في قوله: ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـًٔاۖ﴾؛ قال ابن عاشور: «والخطاب للمؤمنين؛ ولذلك قدّم الأمر بالعبادة على النهي عن الإشراك؛ لأنهم قد تقرر نفيُ الشرك بينهم وأريد منهم دوامُ العبادة لله، والاستزادة منها، ونُهوا عن الشرك؛ تحذيرًا مما كانوا عليه في الجاهلية، ومجموع الجملتين في قوة صيغة حصر؛ إذ مفاده: (اعبدوا الله ولا تعبدوا غيره)؛ فاشتمل على معنى إثبات ونفي، كأنه قيل: (لا تعبدوا إلا الله)، والعدول عن طريق القصر في مثل هذا طريقة عربية، جاء عليها قول السّموأل:

---

(١) قرة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين، عبد الرحمن بن حسن بن محمد ابن عبد الوهاب، (المتوفى: ١٢٨٥هـ)، دراسة وتحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة المؤيد، الطائف، المملكة العربية السعودية، مكتبة دار البيان - دمشق - الجمهورية العربية السورية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، (ص١٣).
(٢) التمهيد لصالح آل الشيخ، (ص٢٤).

تَسيلُ على حدِّ الظّبَات نفوسُنا   وليست على غيرِ الظّبات تسيلُ[(١)]

وإنما يُصار إليها عندما يكون الغرض الأول هو طرف الإثبات، ثم يقصد بعد ذلك نفي الحكم عما عدا المثبت له؛ لأنه إذا جيء بالقصر كان المقصد الأول هو نفي الحكم عما عدا المذكور، وذلك غير مقتضى المقام هنا؛ ولأجل ذلك لمّا خوطب بنو إسرائيل بنظير هذه الآية؛ خوطبوا بطريقة القصر في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [البقرة: الآية ٨٣]؛ لأن المقصود الأول إيقاظهم إلى إبطال عبادة غير الله؛ لأنهم قالوا لموسى: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: الآية ١٣٨]، ولأنهم عبدوا العجل في مُدةِ مناجاة موسى ربّه؛ فأخذ عليهم الميثاق بالنهي عن عبادة غير الله. وكذلك بيت السموأل؛ فإن الغرض الأهم هو التمدح بأنهم يقتلون في الحرب، فتزهق نفوسهم بالسيوف، ثم بدا له فأعقبه بأن ذلك شِنْشنة فيهم لا تتخلف ولا مبالغة فيها»[(٢)].

وبمثل هذا التركيب البديع، والأسلوب الرباني الرفيع؛ يتقرر معنى التوحيد الصحيح، ويربي الله تعالى عباده، ويرشدهم إلى ما فيه سعادتهم وخيرهم في الدنيا والآخرة.

وقد دل العقل والنقل والإجماع على صحة نتائج هذا التركيب؛ إذ العقل الصريح لا يُجيز عبادة مخلوق مربوب لا يملك لنفسه - فضلًا عن غيره - موتًا ولا حياة، بل ولا ضرًّا ولا نفعًا، وعلى ذلك دلّ النقل؛ فقد حرّم الشرك

---

(١) ديوان السموأل، صنعه أبي عبد الله نفطويه، تحقيق وشرح: د. واضح الصمد، دار الجيل/ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، (ص٧٢). قال المحقق: الظبات: جمع ظُبَة، وهي طرف حدّ السيف.

(٢) تفسير ابن عاشور، (٤/ ١٢٢).

بجميع أنواعه: الأكبر والأصغر والخفي والجلي؛ قال تعالى: ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ﴾ من الشرك والشركاء[(١)]، وقال ﷺ: «**إنّ الله يرضى لكم ثلاثًا ويكره لكم ثلاثًا: يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم. ويكره لكم: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال**»[(٢)].

وقال القرطبي ما ملخصه: أجمع العلماء على أن هذه الآية - وهى قوله تعالى: ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ﴾ - من المحكم المتفق عليه، ليس منها شيء منسوخ، وكذلك هي في جميع الكتب، ولو لم يكن كذلك لعرف ذلك من جهة العقل وإن لم ينزل به الكتاب. والعبودية هي التذلل والافتقار لمن له الحكم والاختيار؛ فالآية أصل في خلوص الأعمال لله، وتصفيتها من شوائب الرياء وغيره، قال الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا﴾[الكهف: الآية ١١٠]، وفى «صحيح مسلم» عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**قال الله تعالى: أنا أغنى الشركاء عن الشرك؛ من عمل عملًا أشرك فيه معي غيرى تركته وشركه**»[(٣)(٤)].

■ **ومن الآيات التي يقرر التنكير فيها معنى عقديًا:** قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةٗ لَّا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ﴾[الفرقان: الآية ٣]، لتقرير أن فعل العبد مخلوق لله، وليس من خلق العبد، والعموم مستفاد من مجيء النكرة

---

(١) تفسير الجزائري، المسمى بـ(أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير)؛ لأبي بكر جابر بن موسى ابن عبد القادر بن جابر الجزائري، (المتوفى: ١٤٣٩هـ)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الخامسة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م (٣/ ١٩).

(٢) أخرجه مسلم، برقم (١٧١٥)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم، برقم (٢٩٨٥)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) تفسير القرطبي، (٥/ ١٨٠).

﴿شَيْئًا﴾ في سياق النفي. وقد مضى بحث هذه المسألة في المبحث الأول.

فهذا العموم كله مستفاد من جنس النكرة وسياقاتها، وهي خاصيّة تتقرر بها كثير من معاني العقيدة؛ ولهذا أنكر بعضهم العموم في اللغة، واضطربوا في كثير من المسائل؛ كبعض الوعدية، وبعض الوعيدية، وبعض الشيعة؛ ولكن الصواب: أن العموم صحيح، وفي الصيغ صيغ عموم، وكذا في الأساليب، وقد ذكر ابن تيمية أن هذا مذهب جميع الخلائق، من الأولين والآخرين إلا هؤلاء القلة المخالفين(١).

■ **ومن ذلك قوله تعالى:** ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٧﴾ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [البقرة الآيتان: ٤٧، ٤٨]، وقوله: ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٢٢﴾ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: الآيتان ١٢٢، ١٢٣].

قال ابن كثير: «لما ذكَّرهم تعالى بنعمه أولًا - يعني: قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴿٤٠﴾﴾ - عطَف على ذلك التحذير من حلول نقمه يوم القيامة فقال: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا﴾ يعني: واحذروا يوم القيامة، ﴿لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾؛ أي: لا يغني أحد عن أحد، كما قال: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: الآية ١٦٤]، وقال: ﴿لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ ﴿٣٧﴾﴾ [عبس: الآية ٣٧]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱخْشَوْا۟ يَوْمًا لَّا يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [لقمان: الآية ٣٣]؛ فهذا أبلغ المقامات؛ أن كلًّا من الوالد وولده لا يغني أحدهما عن الآخر شيئًا.

---

(١) مجموع الفتاوى، (١٢/ ٤٨١).

■ **وقوله تعالى:** ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: الآية ٤٨] - يعني: من الكافرين، كما قال: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: الآية ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ [البقرة: الآية ٤٨]؛ أي: لا يقبل منها فداء.

كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ ٱفْتَدَىٰ بِهِۦٓ﴾ [آل عمران: الآية ٩١]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُۥ مَعَهُۥ لِيَفْتَدُوا۟ بِهِۦ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٣٦﴾﴾ [المائدة: الآية ٣٦]، وقال: ﴿فَٱلْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ ۖ هِىَ مَوْلَىٰكُمْ...﴾ الآية [الحديد: الآية ١٥]؛ فأخبر تعالى أنهم إن لم يؤمنوا برسوله ويتابعوه على ما بعثه به، ووافوا الله يوم القيامة على ما هم عليه؛ فإنه لا ينفعهم قرابة قريب، ولا شفاعة ذي جاه، ولا يُقبل منهم فداء ولو بملء الأرض ذهبًا»(١).

قال الطبري: «وهذه الآية ترهيب من الله جل ثناؤه للذين سلفت عظته إياهم بما وعظهم به في الآية قبلها؛ يقول الله لهم: واتقوا - يا معشر بني إسرائيل المبدلين كتابي وتنزيلي، المحرفين تأويله عن وجهه، المكذبين برسولي محمد ﷺ - عذابَ يوم لا تقضي فيه نفس عن نفس شيئًا، ولا تغني عنها غناء، أن تهلكوا على ما أنتم عليه من كفركم بي، وتكذيبكم رسولي؛ فتموتوا عليه، فإنه يوم لا يقبل من نفس فيما لزمها فدية، ولا يشفع فيما وجب عليها من حق لها شافع، ولا هي ينصرها ناصر من الله إذا انتقم منها بمعصيتها إياه»(٢).

■ **وقضية الشفاعة:** هي إحدى القضايا الإيمانية المهمّة، وجميع

---

(١) تفسير ابن كثير، (١/ ٢٥٦).

(٢) تفسير الطبري، (٢/ ٥٧٤).

المسلمين يؤمنون بنفيها عن المشركين، ويؤمنون بالشفاعة العظمى لأهل الموقف لتعجيل[١] القضاء بينهم، وهي المقام المحمود الذي وعده الله إياه، وهي شفاعة خاصة بنبينا ﷺ من بين سائر إخوانه النبيين عليهم الصلاة والسلام[٢].

وأنكر **المعتزلة شفاعة الرسول ﷺ لأهل الكبائر من أمته**، وهم ينفون سائر الشفاعات وأنه لا تأثير لها في إسقاط العقاب عن العصاة؛ اعتمادًا منهم على العموم الوارد في نفي الشفاعة؛ وقولهم بتخليد أهل الكبائر في النار، ووجوب إنفاذ الوعيد عليهم[٣]؛ لكنّ لها تأثيرًا عندهم في إيصال الثواب لأهل الثواب[٤]؛ أي: لا يُعفى بها عن مرتكب الذنوب؛ لكن ممتثل العمل الصالح يزاد بها في علوّ مرتبته ورفعة درجته، قال عبد الجبار: «فحصل لك

(١) ذكر د. يوسف الغفيص أن هذا هو التعبير المناسب؛ خلافًا لبعض الإطلاقات؛ كقول بعضهم: (ولا يُقضى بين الناس في القيامة إلا بشفاعته)؛ فإن التعظيم للرسول ﷺ لا يجب أن يكون على حقوق الله، والصواب: أنه يقضى بينهم ولو لم يشفع فيهم النبي ﷺ؛ لأن الله ﷻ ما جاء بهم للفصل يوم الحساب إلا ليقضي بينهم؛ لكن هذا من تعجيل القضاء. ينظر: شرح لمعة الاعتقاد، (ص١٩٧) بترقيم الشاملة.

(٢) وقد نصّ ابن تيمية والإيجي على أن هذا النوع متفق عليه بين الأمة. ينظر: مجموع الفتاوى: (١/ ١٠٨)، المواقف: (ص٣٨٠). ونصَّ القاضي عياض - ووافقه ابن حجر - على إثبات المعتزلة لهذا النوع. ينظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم، للعلامة القاضي أبي الفضل عياض اليحصبي، المتوفى: (٥٤٤هـ)، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، (١/ ٥٦٦)، فتح الباري، (١١/ ٤٢٨)، حاشية شرح الطحاوية، (١/ ٣٥٢).

(٣) وإيجاب إنفاذ الوعيد على الله: هو أحد الأصول الخمسة عند المعتزلة، وأهل السنة لا يوجبون على الله شيئًا؛ لا وعده ولا وعيده، ويرون ما وعد به حقًّا أوجبه على نفسه أو حقًّا تفضل به على عباده، والعباد دائرون بين عدله وفضله ﷻ؛ قال الناظم:

مَا لِلْعِبَادِ عَلَيْهِ حَقٌّ وَاجِبٌ ... كَلَّا وَلَا سَعْيٌ لَدَيْهِ ضَائِعُ
إِنْ عُذِّبُوا فَبِعَدْلِهِ، أَوْ نُعِّمُوا ... فَبِفَضْلِهِ وَهُوَ الْكَرِيمُ الْوَاسِعُ

(٤) المواقف، (ص٣٨٠).

بهذه الجملة: العلم بأن الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفساقً من أهل الصلاة»[١].

أما أهل السنة والجماعة فيثبتون الشفاعة لكل من لقي الله مسلمًا، وأن الذنوب والمعاصي لا تحول بين صاحبها وبين الشفاعة؛ مهما عظمت ذنوبه وكثرت خطاياه؛ ما لم تصل إلى الشرك بالله ﷻ، وجعلوا من الشفاعة ما هو خاص بالنبي ﷺ، وما هو عام له ولغيره، ممن يأذن الله له ويرضى قوله وعمله؛ كالملائكة والأنبياء والصالحين، وهي عندهم أنواع[٢].

■ **ويمكن من خلال آيات المبحث إثبات أمرين:**

الأول: نفي الشفاعة التي يثبتها أهل الشرك فيمن يُعتقد نفعهم من دون الله تعالى.

الثاني: نفي الشفاعة عن الكافرين، وأنها لا تنفعهم شفاعة الشافعين؛ فثَمّ شفاعة ثابتة لا تشملهم.

وثمت أمر ثالث سيتضح من خلال التحليل؛ وهو أن من الشفاعة

---

(١) شرح الأصول الخمسة، (ص٦٩٠)، وينظر: تفسير الكشاف، (١/ ١٦٥).
(٢) **أوصلها ابن أبي العز ثمانية أقسام:**
١- الشفاعة العظمى لفصل القضاء بين العباد.
٢- الشفاعة في أقوام تساوت حسناتهم وسيئاتهم.
٣- الشفاعة في أقوام أمر بهم إلى النار أن لا يدخلوها.
٤- الشفاعة في رفع درجات من دخل الجنة.
٥- الشفاعة في أقوام أن يدخلوا الجنة بغير حساب.
٦- شفاعة النبي ﷺ في تخفيف العذاب عن عمه أبي طالب.
٧- شفاعة النبي ﷺ لأن يؤذن لجميع المؤمنين بدخول الجنة.
٨- الشفاعة في أهل الكبائر من أمة محمد ﷺ.
تنظر وأدلتها: شرح العقيدة الطحاوية، (١/ ٣٤٩).

المنفية: الشفاعة التي لا يأذن الله بها ولا يرضى.

ويمكن تجلية هذه الحقيقة من خلال التركيب؛ وذلك بإيثار خاصية التنكير الوارد في الآيات: ﴿نَفْسٌ﴾، ﴿شَيْئًا﴾، ﴿عَدْلٌ﴾(١)، ﴿شَفَٰعَةٌ﴾، وهو تنكير في سياق النفي فيفيد العموم. ويتضح أن ما يجري على يد الشفعاء في ذلك اليوم لا يرد على الآية ولا ينفي العموم كما فهمته المعتزلة ومن وافقهم؛ إضافة إلى ثبوت ذلك بالأدلة السمعية وإمكان استنتاجها بالدلالات العقلية.

■ وقبل أن ننظر في خصائص التركيب في الآيات الواردة في الشفاعة: يحسن النظر في صور ورود الشفاعة في القرآن الكريم إثباتًا ونفيًا؛ فقد ورد ذكر الشفاعة في القرآن على صورتين:

الصورة الأولى: النفي المطلق للشفاعة: ورد في سبع عشرة آية؛ منها: قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [الأعراف: الآية ٥٣]، وقوله: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾ وَمَآ أَضَلَّنَآ إِلَّا ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٩٩﴾ فَمَا لَنَا مِن شَٰفِعِينَ ﴿١٠٠﴾ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ ﴿١٠١﴾﴾ [الشعراء: الآيات ٩٧ - ١٠١].

وقوله: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلْيَقِينُ ﴿٤٧﴾ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: الآيات ٤٦ - ٤٨].

وقوله: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ ۙ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ [الأنعام: الآية ٥١].

---

(١) **العدل:** ما يعدل به العذاب عن نفسه، وهو الفداء؛ **فالعدل معناه:** الشيء المعادِل. ينظر: تفسير سورة البقرة لابن عثيمين، (١/ ١٧٥).

وقوله: ﴿وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ۚ وَذَكِّرْ بِهِۦٓ أَن تُبْسَلَ نَفْسٌۢ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ [الأنعام: الآية ٧٠].

وقوله: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُبْلِسُ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿١٢﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُم مِّن شُرَكَآئِهِمْ شُفَعَٰٓؤُا۟ وَكَانُوا۟ بِشُرَكَآئِهِمْ كَٰفِرِينَ ﴿١٣﴾﴾ [الروم: الآيتان: ١٢، ١٣].

وقوله: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَ ۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٣﴾ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا ۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [سورة الزمر: آية: ٤٣، ٤٤].

وقوله: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [البقرة: الآية ٤٨]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ ۗ وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٥٤﴾﴾ [البقرة: الآية ٢٥٤].

وقوله: ﴿ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدْنِ ٱلرَّحْمَٰنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا وَلَا يُنقِذُونِ ﴿٢٣﴾﴾ [يس: الآية ٢٣].

وقوله: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا﴾ [النجم: آية ٢٦].

وقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾﴾ [يونس: الآية ٣].

الصورة الثانية: إثبات الشفاعة، وقد وردت في إحدى عشرة آية، وورد في بعضها شرط رضا الله تعالى عن الشافع والمشفوع له، وإذنه للشافع؛ **ومن آيات الإثبات**: قوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: آية ٢٥٥].

وقوله: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا﴾ [الزمر: الآية ٤٤]، وقوله: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُۥ قَوْلًا ﴿١٠٩﴾﴾ [طه: الآية ١٠٩].

وقوله: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ: الآية ٢٣].

وقوله: ﴿لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا ﴿٨٧﴾﴾ [مريم: الآية ٨٧].

وقوله: ﴿وَلَا يَمْلِكُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾﴾ [الزخرف: الآية ٨٦].

■ **ويمكن بناء على ذلك القول بأن الشفاعة نوعان:** شفاعة منفية، وشفاعة مثبتة:

فالشفاعة المنفية: هي الشفاعة التي تُطْلب من غير الله، وهي حجة عبّاد الأصنام ومن قلّدهم، فقد أخبر الله أنهم يقولون: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ﴾ [يونس: الآية ١٨]! وهذه شفاعة منفية باتفاق جميع المسلمين[١].

والشفاعة المثبتة: هي الشفاعة التي تطلب من الله تعالى، وقد أثبتها الله بشرط الإذن للشافع، والرضا عنه وعن المشفوع له؛ فلا يشفع عنده أحد إلا بإذنه، لا ملك مقرب، ولا نبي مرسل، ولا يأذن للشفعاء أن يشفعوا إلا لمن رضي قوله وعمله؛ وهو سبحانه لا يرضى إلا التوحيد[٢].

---

(١) الدرر السنية، (٢/ ١٥٨)، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، محمد الأمين المختار الجكني الشنقيطي، (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، تحقيق: خالد بن عثمان السبت، دار عالم الفوائد - الرياض، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م، (١/ ٦٠).

(٢) الدرر السنية، (٢/ ١٥٩).

■ ويمكن تقرير ذلك من الناحية التركيبية والعقلية والسمعية:

أما من الناحية التركيبية:

فقد جاءت بعض ألفاظ الشفاعة بصيغة التنكير، وجاء بعضها بصيغة التعريف، والملاحَظ أن التنكير إنما جاء في سياق الشفاعة المنفية؛ سواء أكان نفي الشفاعة فيها مطلقًا أم كان النفي يعقبه استثناء كما في آية «يونس» و«النجم»، والتنكير في سياق النفي مفيدٌ للعموم، قال ابن عثيمين: «قوله تعالى: ﴿لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾؛ أي: لا تغني نفس عن نفس شيئًا؛ فليس تفضيل آبائكم على العالمين بمغنٍ عنكم شيئًا؛ لا تقولوا: لنا آباء مفضلون على العالمين، وسَننجو بهم من النار، أو من عذاب هذا اليوم؛ و﴿شَيْـًٔا﴾ نكرة في سياق النفي، فتعم أيَّ شيء؛ ولا يرد على هذا الشفاعة الشرعية التي ثبتت بها السُّنة؛ فإن هذه الآية مخصوصة بها»[(١)].

قال الزمخشري: «ومعنى التنكير: أن نفسًا من الأنفس لا تجزي عن نفس منها شيئًا من الأشياء، وهو الإقناط الكلي القطّاع للمطامع»[(٢)]؛ لكنّ الزمخشريَّ لا يجعل حدودًا لذلك العموم؛ فهو يجعل العموم شاملًا يدخل فيه حتى عصاة الموحّدين؛ وذلك بناء على مذهبه الاعتزالي، حيث قال في ذات السياق: «فإن قلت: هل فيه دليل على أن الشفاعة لا تقبل للعصاة؟ قلت: نعم؛ لأنه نفى أن تَقضي نفسٌ عن نفس حقًا أخلت به من فعل أو ترك، ثم نفى أن يقبل منها شفاعة شفيع؛ فعُلم أنها لا تقبل للعصاة»[(٣)]، وإليه يُشير السكاكي بقوله: «واتقوا يومًا لا خلاص عن العقاب فيه لكل من

---

(١) تفسير سورة البقرة لابن عثيمين، (١/ ١٧٥).
(٢) تفسير الكشاف، (٢/ ١٥٩)، وينظر: تفسير أبي السعود، (١/ ٩٩).
(٣) تفسير الكشاف، (١/ ١٦٥).

جاء مذنبًا»[١]؛ **ويُجاب عن ذلك بثلاثة أوجه:**

■ **الوجه الأول: من جهة السياق:** وهو أن النفي إنما جاء في سياق بني إسرائيل؛ كما هو صراحة في أول الآيتين؛ فالآية مخصوصة بالكفار، ويؤكد هذا أنها نزلت ردًّا على اليهود، قال البيضاوي: «نزلت ردًّا لما كانت اليهود تزعم أن آباءهم تشفع لهم»[٢]؛ فهي منفية عن الكافرين لا غير[٣]، وقد نقل ابن عطية الإجماع على ذلك[٤]؛ وليس ذلك في هاتين الآيتين فحسب؛ بل هو في سائر الآيات النافية للشفاعة مطلقًا؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: الآية ٤٨]، وقد استدلوا بها أيضًا، **ووجه الاستدلال:** أنها دلت على أن صاحب الكبيرة لا تنفعه الشفاعة.

والجواب عنه: أن الآية أيضًا في سياق الكفار؛ بدليل وصفهم في الآيات السابقة لها، وهي من قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾﴾ [المدثر: الآية ٤٢] إلى قوله: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤٦﴾﴾ [المدثر: آية ٤٦]؛ وعلى هذا فيكون في السياق ومناسبة النزول: تخصيصٌ للنفي عن الكفّار، وليس في الآيات ما يدل على نفي الشفاعة في حق العصاة مطلقًا[٥]؛ قال ابن كثير: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: الآية ٤٨]؛ أي: من كان متّصفًا بمثل هذه الصفات؛ فإنه لا تنفعه يوم القيامة شفاعة شافع فيه؛ لأن الشفاعة إنما تنجع إذا كان المحل

---

(١) مفتاح العلوم، (ص٢٨٢).

(٢) تفسير البيضاوي، (١/ ٣٢٠)، وينظر: تفسير الخازن، (١/ ١٠٢)، تفسير سورة البقرة لابن عثيمين، (١/ ١٧٥).

(٣) تفسير ابن جرير، (١/ ٦٣١)، تفسير ابن كثير، (١/ ٢٥٦)، العذب النمير، (١/ ٦٠).

(٤) تفسير ابن عطية، (١/ ١٣٩)، ونقله غيره كما سيأتي في آخر المبحث إن شاء الله.

(٥) حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي، لمحيي الدين محمد بن بهاء الدين الشهير ببهاء الدين زاده، (المتوفى: ٩٥٢هـ)، دار صادر - بيروت، بدون تاريخ، (١/ ٢٩٨)، شرح الطحاوية للراجحي، (ص٢٦٩).

قابلًا؛ فأما من وافى الله كافرًا يوم القيامة؛ فإنه له النار لا محالة خالدًا فيها»[(١)].

■ **الوجه الثاني: أن الضمير يعود إلى قوم مخصوصين، وزمان مخصوص؛ فالعموم منتفٍ**، قال الإيجي في بيان ذلك: «إنه لا عموم له في الأعيان؛ لأن الضمير لقوم معينين؛ فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم، ولا في الزمان؛ لأنه لوقت مخصوص؛ فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت»[(٢)].

■ **الوجه الثالث: من جهة التذييل الوارد في ختام الآية**؛ فقد جاءت فاصلتا الآيتين مؤكدتين للاختصاص بقوله تعالى: ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: الآية ٤٨] وهي صيغة تقدّم فيها المسند إليه مسبوقًا بالنفي، والمسند فيها فعل مشتمل على ضمير يعود على المسند إليه، وهي صيغة تفيد الاختصاص، أي: أن هؤلاء خاصة لا ينصرون، وقد أكّد هذا المعنى محيي الدين زاده؛ حين بيّن سرّ العدول عن الجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية، وأنه: «للدلالة على الدوام الوصفي، أي: وهم لا ينصرون دائمًا»[(٣)]، ثم بيّن أن لازم ذلك أن المنصور غير هؤلاء؛ فقال: «وفيه إيماء إلى أنّه يُنصر غيرُهم»[(٤)]؛ **وذلك لأن الأسلوب المفيد للاختصاص بتلك الصيغة يتحقق منه ثلاثة أمور:**

١- إثبات المعنى المتحدَّث عنه.

٢- نفيه عن المسند إليه.

٣- إثباته لغير المسند إليه[(٥)].

---

(١) تفسير ابن كثير: (٤/ ٥٣٠).

(٢) المواقف، (ص٣٨٠).

(٣) حاشية زاده، (١/ ٢٩٨).

(٤) حاشية زاده، (١/ ٢٩٨).

(٥) من بلاغة المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، د. محمد بن علي الصامل، دار إشبيليا -=

مع أن المعتزلة قد تمسَّكوا بهذه الفاصلة؛ قالوا: لأنَّ ناصر الإنسان من يدفع الضرر عنه، فلو اندفعت العقوبة عنهم بالشفاعة؛ لكان أولئك الشفعاء أنصارًا لهم؛ وذلك يضاد الآية، **وقد أجيبوا من وجهين:**

الأول: أن الشفيع لا يسمَّى في العرف ناصرًا؛ بدليل أن الله فرَّق بين الشفيع والناصر؛ فلا يلزم من نفي الناصر نفي الشفيع.

الثاني: أن الشفيع إنما يشفع عن المشفوع عنده على سبيل استعطافه، والناصر ينصره عليه، والفرق ظاهر(١).

ولعلّ في حذف متعلق الفعل (ينصرون) إفادةً للتعميم؛ ليؤكد ذلك في حق الكافرين، وينسجم مع فائدة الاختصاص التي أفادتها الفاصلة(٢).

كما أنّ هذه الثلاث: الشفاعة، والعدل - وهو الفداء - والنصرة؛ هي وسائل الخلاص في الشدّة؛ فلذا خصّها بالذكر وغاير بينها، وشملها العموم؛ فلا ينفع الكافرين شفاعة، ولا فداء، وليس لهم من دون الله ناصر.

ومن هنا ندرك أن المعتزلة اكتفوا بمراعاة التنكير في سياق النفي، من غير النظر إلى المناسبة والسياق العام، وما تدل عليه الفاصلة؛ إضافة إلى الأدلة السمعية التي تؤكد ذلك(٣).

وقد جاءت الفاصلة في قوله تعالى: ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ بصيغة الجمع؛ مع أن السياق يرجع إلى مفرد في قوله تعالى: ﴿نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ﴾، وقوله تعالى:

= الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، (ص١٩٨).

(١) تفسير ابن عادل، (٤/ ٤٢٢).

(٢) ينظر: من بلاغة المتشابه اللفظي، (ص٢٠٠).

(٣) من بلاغة المتشابه اللفظي، (ص١٩٨).

﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُهَا﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا﴾؛ وذلك لمراعاة المعنى، واعتبار مجموع النفوس التي لا تجزي نفس منها عن نفس، ولا يقبل منها شفاعة، ولا يؤخذ منها عدل، وفي قوله تعالى: ﴿لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ﴾ عموم؛ والعموم يدل على الجمع والكثرة. وفيها كذلك مناسبة لفظية؛ وهي مراعاة فواصل الآيات؛ ومراعاة الفواصل أمر ورد به القرآن؛ حتى إنه من أجل المراعاة يُقدم المفضول على الفاضل؛ كما في قوله تعالى في «سورة طه»: ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ هَٰرُونَ وَمُوسَىٰ﴾ [طه: الآية ٧٠]؛ لأن «سورة طه» جاءت على فاصلة الألف، إلا بعض آياتها، ومراعاة الفواصل من بلاغة القرآن[1].

كما أن في إيثار الاسمية في جملة الفاصلة - مع أن الجمل التي قبلها فعلية - دلالةً على الثبات والديمومة؛ أي: أنهم غيرُ منصورين دائمًا، ولا عبرة بما يصادفونه من نجاح مؤقت[2].

وبهذا يتبين أن الشفاعة المنفية هي شفاعة أهل الشرك والكفر، وكذا الشفاعة الشركية التي أثبتها المشركون لآلهتهم الباطلة.

وأما الشفاعة المثبتة، وما يجري على يد الشفعاء في ذلك اليوم؛ فهي ثابتة بشروطها، والملاحظ أنها جاءت في الآيات معرّفةً بأل العهدية؛ كما في قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًاۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الزمر: الآية ٤٤]، وفي قوله: ﴿لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ﴾ تعريف يقتضي الحصر؛ فتكون محصورة في الله يأذن بها لمن رضي قوله وعمله، منفية

---

(١) تفسير سورة البقرة لابن عثيمين، (١/ ١٧٦).

(٢) إعراب القرآن وبيانه، محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش، (المتوفى: ١٤٠٣هـ)، دار الإرشاد للشؤون الجامعية - حمص - سورية، الطبعة الرابعة ١٤١٥هـ - ١٩٩٦٥م، (١/ ٩٨).

عمّا عدا ذلك كما هي دلالة القصر.

وقد تأتي بالنفي المقيد بالاستثناء؛ سواء أكانت منكّرة أم معرّفة؛ فيكون في ذلك جمع بين النفي والإثبات، ويكون مفيدًا لحصرها أيضًا بطريق النفي والاستثناء فيمن أذن له الله ورضي له قولًا، وهو دليل على إثباتها في ذلك ونفيها عمّا عداه؛ كما في قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ﴾ [يونس: الآية ٣]، وقوله: ﴿۞ وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ ﴿٢٦﴾﴾ [النجم: الآية ٢٦]، وقوله: ﴿لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا ﴿٨٧﴾﴾ [مريم: الآية ٨٧].

كما أن في نفيها عن الكافرين إثباتًا لها في حق المؤمنين؛ كما في قوله سبحانه: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: الآية ٤٨]؛ فجمعت الآية بين النفي والإثبات، قال ابن جرير: «يقول: فما يشفع لهم الذين شفّعهم الله في أهل الذنوب من أهل التوحيد؛ فتنفعهم شفاعتهم، وفي هذه الآية دلالة واضحة على أن الله تعالى ذِكره مشفعٌ بعضَ خلقه في بعض»(١)، ولهذه الآية مفهوم ستأتي الإشارة إليه عند الكلام على الناحية العقلية.

وقد جاء النفي والإثبات في سياق واحد، كما في قوله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُواْ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٣﴾ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الزمر: الآيتان ٤٣، ٤٤].

ومما يحسن التعرّض له في هذا السياق: التعرض لبعض أسرار التشابه اللفظي في آيتي المبحث؛ فإنهما من الآيات المتشابهة تشابهًا لفظيًا في القرآن الكريم؛ وهو ما يُعرف بوقوع النظم الواحد على صور شتى، تتشابه

---

(١) تفسير الطبري، (٢٤/ ٣٧).

في أمور وتختلف في أخرى، ويطلقون عليه متشابه النظم أو متشابه اللفظ(١)، يقول الزركشي عن المتشابه من هذا النوع: «ويكثر في إيراد القصص والأنباء، وحكمته التصرف في الكلام، وإتيانه على ضروب؛ ليُعلِمَهم عجزَهم عن جميع طرق ذلك مبتدأ به ومتكررًا»(٢).

ومن الملاحظ أن الآية الثانية جاءت بالألفاظ التي ذُكرت بها في الآية الأولى، ولم تختلفا إلا في الترتيب بين (العدل) و(الشفاعة)؛ ففي الأولى قدم: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾، وأخّر: ﴿وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾، وفي الأخرى قدّم: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ وأخّر لفظ الشفاعة مسندا إليه ﴿تَنفَعُهَا﴾، وقد ذهب بعضهم إلى أن ذلك لغرض التفنن، وأن التفنن في الكلام تنتفي به سآمة الإعادة، مع حصول المقصود من التكرير(٣).

ولا يخفى ما في القول بالتفنن من عدم الإيفاء بالغرض، وهو من الظواهر الأسلوبية التي لا تؤثر في تقرير المعنى؛ بل قد يقال إنها لا تناسب كلام الله تعالى؛ خاصة مع القول بأن الغرض هو نفي السآمة، وهذا معنى لا يرد على كلام الله سبحانه(٤)، ولو قيل: التفنن لغرض لفت الانتباه؛ لكان أحظى بالقبول من ناحية تعليل التنوع الأسلوبي.

وقد ذكر بعضهم نكتة أخرى؛ وهي أن الشفاعة في الآية الأولى جاءت

(١) الإتقان في علوم القرآن، (٣/ ٣٩٠). ويقيّد التشابه بوصف اللفظي؛ احترازًا من المتشابه المقابل للمحكم. ينظر: من بلاغة المتشابه اللفظي، (ص١١).

(٢) البرهان، (١/ ١١٢).

(٣) ينظر: قطف الأزهار في كشف الأسرار، لجلال الدين السيوطي، (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق: د. أحمد بن محمد الحمادي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دولة قطر، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، (١/ ٢٤٧). تفسير ابن عاشور، (١/ ٦٩٧).

(٤) من بلاغة المتشابه اللفظي، (ص١٨٦).

مسندًا إليها المقبولية؛ فقُدمت على العدل بسبب نفي قبولها، ونفيُ قبول الشفاعة لا يقتضي نفي أخذ الفداء؛ فعَطْف نفي أخذ الفداء كان للاحتراس، وأما في الآية الأخرى فقدم الفداء؛ لأنه أسند إليه المقبولية، ونَفي قبول الفداء لا يقتضي نفي نفع الشفاعة؛ فعطف نفي نفع الشفاعة على نفي قبول الفداء للاحتراس أيضًا.

والحاصل: أن الذي نفي عنه أن يكون مقبولا قد جُعل في الآيتين أولًا، وذكر الآخر بعده. أما نفي القبول مرة عن الشفاعة ومرة عن العدل؛ فلأن أحوال الأقوام في طلب الفكاك عن الجناة تختلف؛ فمرة يقدمون الفداء؛ فإذا لم يقبل قدموا الشفعاء، ومرة يقدمون الشفعاء؛ فإذا لم تقبل شفاعتهم عرضوا الفداء[١].

والتوجيه الذي أرى قربه وأن له أثره العميقَ في تقرير المعنى؛ هو ما ذهب إليه الكرماني بأنه: «إنما قدّم الشفاعة قطعًا لطمع من زعم أن آباءهم تشفع لهم، وأن الأصنام شفعاؤهم عند الله، وأخّرها في الآية الأخرى؛ لأن التقدير في الآيتين معًا: لا تُقبل منها شفاعةٌ فتنفعها تلك الشفاعة؛ لأن النفع بعد القبول، وقدّم العدل في الآية الأخرى؛ ليكون لفظ القبول مقدمًا فيها»[٢].

---

(١) تفسير ابن عاشور، (١/ ٦٩٧). وينظر: درة التنزيل للإسكافي، (ص١٢)، تفسير الألوسي، (١/ ٣٧٣).

(٢) البرهان في توجيه متشابه القرآن، لأبي القاسم محمد بن حمزة بن نصر الكرماني، (المتوفى: نحو ٥٠٥هـ)، تحقيق: أحمد عز الدين عبد الله خلف الله، دار الوفاء - المنصورة، الطبعة الأولى١٤١١هـ - ١٩٩١م، (ص١٢١). وينظر: بلاغة المتشابه اللفظي، (ص١٨٧ - ١٨٨).

■ كما أنه ورد تذكير كلمة (شفاعة) مرةً، وورد تأنيثها مرة أخرى؛ **فقد جاءت الآية الأولى** بتذكير فعل (يقبل) مع الشفاعة في حين جاء الفعل (تنفعها) مؤنثًا مع كلمة الشفاعة نفسها، والحقيقة أن الفعل (يقبل) لم يُذكّر مع الشفاعة إلا في الآية الأولى، ولعل المقصود: أنها جاءت لمن سيشفع؛ بمعنى أنه لن يُقبل ممن سيشفع أو من ذي الشفاعة.

أما في الآية الثانية: فالمقصود الشفاعة نفسها بأنها لن تنفع، وليس الكلام عن الشفيع.

وقد وردت كلمة الشفاعة مع الفعل المؤنث في القرآن الكريم في آيات أخرى منها في «سورة يس»: ﴿ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدْنِ ٱلرَّحْمَٰنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا وَلَا يُنقِذُونِ ﴿٢٣﴾﴾ [يس: الآية ٢٣].

وسورة النجم: ﴿۞ وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ ﴿٢٦﴾﴾ [النجم: الآية ٢٦].

وينظر البغوي إليها من جهة اختلاف القراءة، ويوجهها على مراعاة اللفظ والمعنى؛ فيقول عند قوله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾: «قرأ ابن كثير ويعقوب بالتاء؛ لتأنيث الشفاعة، وقرأ الباقون بالياء؛ لأن الشفع والشفاعة بمعنى واحد؛ كالوعظ والموعظة؛ فالتذكير على المعنى، والتأنيث على اللفظ؛ كقوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾. وقال في موضع آخر: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ﴾؛ أي: لا تقبل منها شفاعة إذا كانت كافرة»[١].

---

(١) تفسير البغوي، (١/ ٩٠).

من الناحية العقلية:

قال النووي: «قال القاضي عياض رَحِمَهُ اللَّهُ: مذهب أهل السنة جواز الشفاعة عقلًا، ووجوبها سمعًا، بصريح قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا ﴿١٠٩﴾﴾ [طه: الآية ١٠٩]، وقوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: الآية ٢٨]، وأمثالهما»(١).

ويمكن أيضًا تقريرها من خلال الاستنباط العقلي بمفهوم بعض الآيات التي تدلّ على أن مرتكب الكبيرة ممن اصطفاه الله تعالى؛ فقد قسم الله عباده إلى ثلاثة أقسام يتباينون في المنزلة والفضل والرتبة، وجعل اللهُ العصاةَ من عباده المصطفين؛ لكنهم ظلموا أنفسهم بارتكاب الذنوب؛ قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَٰبَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾﴾ [فاطر: الآية ٣٢]، قال ابن كثير: «يقول تعالى: ثم جعلنا القائمين بالكتاب العظيم، المصدّقِ لما بين يديه من الكتب: الذين اصطفينا من عبادنا، وهم هذه الأمة، ثم قسمهم إلى ثلاثة أنواع، فقال: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ﴾، وهو: المفرط في فعل بعض الواجبات، المرتكب لبعض المحرمات. ﴿وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ﴾، وهو: المؤدي للواجبات، التارك للمحرمات، وقد يترك بعض المستحبات، ويفعل بعض المكروهات. ﴿وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ وهو: الفاعل للواجبات والمستحبات، التارك للمحرمات والمكروهات وبعض المباحات»(٢)؛ بل إن في تقديمه إشارةً وبشارة؛ إشارة إلى تعميم

---

(١) شرح النووي على مسلم، (٣/ ٣٥)، وكلام القاضي عياض هو في كتابه: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، لأبي الفضل عياض اليحصبي، (المتوفى: ٥٤٤هـ)، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني - القاهرة، (١/ ١٣٤).

(٢) تفسير ابن كثير، (٦/ ٥٤٦).

الرحمة، وبشارة بعدم حرمان العاصي منها، قال ابن عاشور: «ولما أريد تعميم البشارة مع بيان أنهم مراتب فيما بُشروا به؛ جيء بالتفريع في قوله: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِۦ﴾ إلى آخره؛ فهو تفصيلٌ لمراتب المصطفَيْن؛ لتشمل البشارةُ جميعَ أصنافهم، ولا يُظن أن الظالم لنفسه محروم منها؛ فمناط الاصطفاء هو الإيمان والإسلام وهو الانقياد بالقول والاستسلام، وقُدّم في التفصيل ذِكْرُ الظالم لنفسه؛ لدفع توهم حرمانه من الجنة وتعجيلاً لمسرَّته»[١].

وعليه؛ فإن من اصطفاه الله عبدًا موحّدًا له فقد ارتضاه، ومن ارتضاه فهو مستحق للشفاعة بإذن الله، قال تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾، يقول الرازي في الاستدلال بهذه الآية: وجه الاستدلال بها: «أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى، وكلُّ من كان مرتضى عند الله تعالى وجب أن يكون من أهل الشفاعة، وإنما قلنا: إن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى؛ لأنه مرتضى عند الله بحسب إيمانه وتوحيده، وكلّ من صدق عليه أنه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف يصدق عليه أنه مرتضى عند الله تعالى؛ لأن المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا: مرتضى عند الله بحسب إيمانه، ومتى صدق المركب صدق المفرد؛ فثبت أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون من أهل الشفاعة؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ نفى الشفاعة إلا لمن كان مرتضى، والاستثناء عن النفي إثبات؛ فوجب أن يكون المرتضى أهلاً لشفاعتهم، وإذا ثبت أن صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة: وجب دخوله في شفاعة الأنبياء، وشفاعة محمد ﷺ، ضرورة أنه لا قائل

(١) تفسير ابن عاشور، (١٢/ ٥٨).

بالفرق»[١]، وقال في موضع آخر: «واعلم أن هذه الآية من أقوى الدلائل لنا في إثبات الشفاعة لأهل الكبائر»[٢]، وذكر بيانًا قريبًا من بيانه السالف.

وقال معلقًا على قوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: الآية ٤٨]: «واحتج أصحابنا على ثبوت الشفاعة للفساق بمفهوم هذه الآية، وقالوا: إن تخصيص هؤلاء بأنهم لا تنفعهم شفاعة الشافعين يدل على أن غيرهم تنفعهم شفاعة الشافعين»[٣]، وفي الآية ذكر صريح لوجود الشافعين، وقد سلفت الإشارة إليه في الناحية التركيبية.

ومن ذلك: لازمُ قوله تعالى: ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾، وقد سلفت الإشارة إليه، وذِكرُ قول محيي الدين زاده بأن «فيه إيماء إلى أنّه يُنصر غيرُهم»[٤] وبيان وجه اللزوم أيضًا.

أما من الناحية السمعية:

فالأدلة من الكتاب والسنة كثيرة متواترة؛ مما يؤكد صحّة النتائج التركيبية؛ وقد سلفت الأدلة من القرآن الكريم، **أما من السنة فمنها**:

١- أحاديث الشفاعة العظمى، ومنها حديث ثابت البُناني عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، المعروفُ بحديث الشفاعة الطويل[٥]، وحديث أبي هريرة وحذيفة بن اليمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا[٦]، وهي أحاديث متفق عليها، واتفقت الأمة على هذا النوع من الشفاعة؛ فيُكتفى بالإشارة إليه.

---

(١) تفسير الرازي، (٢٢/ ١٢٠).
(٢) المصدر السابق، (٣/ ٦٣).
(٣) المصدر السابق، (١٦/ ١٧١).
(٤) حاشية زاده، (١/ ٢٩٨).
(٥) متفق عليه: أخرجه البخاري، برقم (٧٥١٠)، ومسلم، برقم (١٩٣)، (٣٢٦).
(٦) متفق عليه: أخرجه البخاري، برقم (٣٣٦١)، ومسلم، برقم (١٩٥).

٢- حديث أَبِي هريرة ﷺ، أَنَّهُ قَالَ: قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: **«لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَنْ لَا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوَّلُ مِنْكَ لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ؛ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ أَوْ نَفْسِهِ»**[(١)].

وهذا حديث صحيح صريح في أن ثبوت شفاعة رسول الله ﷺ هي لأهل التوحيد؛ الذين جرّدوا التوحيد لله ﷻ، وأخلصوه من الخرافات الكفرية، والتعلقات الشركية، وهم الذين ارتضاهم الله ﷻ؛ مهما عظمت ذنوبهم وكثرت خطاياهم؛ ما داموا في بُحْبوحة التوحيد: قولًا وعملًا واعتقادًا.

وأفعل التفضيل في الحديث وهو (أسعد) ليس على بابه؛ بل هو بمعنى (السعيد)، من باب استعمال أفعل التفضيل فيما ليس في الطرف الآخر مشارك له؛ كما في قوله تعالى: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا ۝٢٤﴾ [الفرقان: الآية ٢٤][(٢)]، ومعلوم أنه لا تفاضل بين أصحاب الجنة وأصحاب النار مطلقًا، ومنه قول المتنبي:

وما أنا إلَّا عاشِقٌ كُلُّ عاشِقٍ   أعَقُّ خليلَيهِ الصفِيَّين لائِمُهْ

قال الواحدي: «أخبر عن نفسه بالعشق بلفظ مؤكد لهذا الوصف، ولو قال: (أنا عاشق) جاز؛ ولكن هذا أبلغ وأتم، ثم ابتدأ فقال: كل عاشق له خليلان صفيان؛ فأعقهما في الخُلَّة مَنْ لامه في هواه، وفي هذا تعريض بالنهي عن اللوم؛ يعني: أن من لامني منكما على البكاء والجزع اعتقدت

---

(١) أخرجه البخاري، برقم (٩٩)، (٦٥٧٠)، وأحمد في المسند، برقم (٨٨٥٨)، والنسائي في الكبرى، برقم (٥٨٤٢).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير، (٢/ ٩٣)، فتح الباري، (٨/ ٥٨٤).

فيه العقوق؛ فكان لائمكما أعقَّكما، ومعنى الأعق ها هنا: العاق؛ كقول الفرزدق:

إن الذي سمك السماءَ بنى لنا بيتًا دعائمه أعزُّ وأطولُ

وكما قال جبان بن قرط:

خالي بنو أوسٍ وخالُ سُراتهم أوسٌ فأيهما أدقُّ وألأمُ

أي: فأيهما الدقيق واللئيم، وليس يريد أن الدّقة واللؤم اشتملا عليهما معًا ثم زاد أحدهما على صاحبه، وقد يُطلق هذا اللفظ وليس يراد به الاشتراك؛ كقوله تعالى: ﴿أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ يَوۡمَئِذٍ خَيۡرٞ مُّسۡتَقَرّٗا وَأَحۡسَنُ مَقِيلٗا﴾ [الفرقان: الآية ٢٤]، ولا خير في مستقر أهل النار ولا حُسن؛ كذلك جاز أن يقول: (أعقّ خليليه) وإن لم يكن للممسك عن اللوم صفة عقوق»(١).

ومنه قول العرب: «الصيف أحرّ من الشتاء»(٢)، وقد يكون التفضيل على فرض وجود أصل الفعل في المفضَّل عليه؛ فيكون الكلام على فرض استحقاق(٣).

٣- حديث أَنَسِ بنِ مالِكٍ عن النَّبِيِّ ﷺ أنه قَالَ: «**شَفَاعَتِي لأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي**»(٤).

---

(١) شرح ديوان المتنبي، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري الشافعي، (المتوفى: ٤٦٨هـ)، تحقيق: فريدرك ديترسي، طبع في مدينة برلين سنة ١٨٦١م، (ص٣٩٨).

(٢) حاشية الصبّان، (٤/ ٢١٠).

(٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٤) أخرجه أبو داود، برقم (٤٧٤١)، والترمذي، برقم (٢٤٥٣)، وأحمد في المسند، برقم (١٣٢٢٢)، والبيهقي في شعب الإيمان، برقم (٣١٠)، وصححه الألباني في صحيح أبي داود، وفي صحيح الترمذي. وقال شعيب الأرنؤوط في تعليقه على المسند: =

وهذا الحديث من أصرح الأدلة على ما سلف استنتاجه؛ من ثبوت الشفاعة لأهل الكبائر سواء كانت قبل دخول النار أم بعده[١]، والإضافة في قوله ﷺ: **(شفاعتي)** بمعنى (أل) العهدية؛ أي: الشفاعة التي وعدني الله بها[٢].

٤- حديث عمران بن حصين رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «**يَخْرُجُ قَوْمٌ مِنَ النَّارِ بِشَفَاعَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ فَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُسَمَّوْنَ الْجَهَنَّمِيِّينَ**»[٣].

وهو أيضًا من أصرح الأدلة على ثبوت الشفاعة في عصاة الموحدين، وعلى أن ذنوب العصاة لا تخلّدهم في النار، حتى وإن عذّبوا على معاصيهم بقدر أعمالهم وطال بهم العذاب؛ بل إن في تسميتهم بهذا الاسم إشارةً إلى طول تعذيبهم في جهنم؛ حتى أطلق عليهم هذا الاسم، وأيس من خروجهم؛ فيخرجون بشفاعته ﷺ[٤].

وقد أهملت المعتزلةُ هذه الأحاديثَ وغيرها من الأحاديث الصريحة

= إسناده صحيح.

(١) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح للملا على القاري، للعلامة ولي الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب العمري التبريزي، (المتوفى: ٧٤١هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م، (٥/ ٢١٦).

(٢) التيسير بشرح الجامع الصغير، للإمام الحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي، (المتوفى: ١٠٣١هـ)، مكتبة الإمام الشافعي - الرياض، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، (٢/ ١٥٢). تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، لأبي العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، (المتوفى: ١٣٥٣هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، (٧/ ١٠٧).

(٣) أخرجه البخاري، برقم (٦٥٦٦)، وأخرجه مسلم بنحوه من حديث أبي سعيد، وهو المعروف بالحديث الطويل، برقم (١٨٣)، وأبو داود، برقم (٤٧٤٢).

(٤) التيسير للمناوي، (٢/ ٦١٨).

الصحيحة؛ لأنهم لا يعتبرون العمل بالحديث إذا عارض أصولَهم ومقاييسهم المعتبرة عندهم، **ومن ذلك**: أصل الوعيد الموجِب لتخليد العصاة في النار، ونفي الشفاعة عنهم مطلقًا، وهو أحد أصولهم الخمسة؛ وبناء عليه أنكروا الشفاعة لهم، وأهملوا أحاديثها أو ردّوها بدعاوى ليس هذا مجال بحثها(١).

وأما الإجماع: فقد أجمع السلف الصالح على ثبوت الشفاعة في عصاة الموحدين؛ قال القاضي عياض: «ومذهب أهل السنة: جواز الشفاعة عقلًا، ووجوبها سمعًا بصريح القرآن... وبخبر الصادق ﷺ، وقد جاءت الآثار التي بلغت بمجموعها التواتر بصحة الشفاعة في الآخرة لمذنبي المؤمنين، وأجمع السلف والخلف ومَنْ بعدهم من أهل السنة عليها، وقد عُرِف بالنقل المستفيض سؤالُ السلف الصالح ﵃ شفاعة نبينا ﷺ ورغبتهم فيها؛ فلا يُلتفت إلى قول من أنكرها»(٢).

وقد ذكر أبو الحسن الأشعري إجماع أهل السنة والجماعة على شفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر من أمته، وعلى أنه يشفع عند الله تعالى فيُخرِج قومًا من أمته من النار بعدما صاروا حُمَما(٣).

وممن نقل الإجماع وتَواتُرَ الأحاديث في ثبوت ذلك: ابن عبد البر(٤)،

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي، (ص٦٨٠) فما بعدها. وينظر للرد على شبهاتهم: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، تأليف: عواد بن عبد الله المعتق، نُشر عام ١٤١٦هـ.

(٢) الشفا، (١/ ١٣٤).

(٣) رسالة إلى أهل الثغر، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، (المتوفى: ٣٢٤هـ)، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم - دمشق الطبعة الأولى١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م، (ص٢٨٨).

(٤) التمهيد، (١٩/ ٦٩).

وأبو عبد الله القرطبي[١]، وابن تيمية[٢]، وابن أبي العز الحنفي[٣]، وأبو الخير العمراني[٤]، وغيرهم.

وبهذا يتبين من خلال خصائص التركيب في آيات الشفاعة، وهو ما أثبتته الأدلة السمعية المتواترة الصحيحة، والاستنباطات العقلية الصريحة: أن من الشفاعة ما هو منفيٌّ، ومنها ما هو مثبت؛ وجاءت المنفية من جهة التركيب نكرةً مفادها العموم في نفي الشفيع من دون الله مطلقًا، ونفي الشفاعة بغير إذنه، وهي الشفاعة التي يثبتها أهل الشرك ومن وافقهم من أهل الكتاب؛ الذين يظنون أن للخلق عند الله من القدر أن يشفعوا عنده بغير إذنه، كما يشفع الناس بعضهم عند بعض؛ فيقبل المشفوع إليه شفاعة شافع لحاجته إليه رغبةً ورهبة، وكما يعامل المخلوقُ المخلوقَ بالمعاوضة والمقابلة، وهذا قياس مفارقته لا تحتاج إلى دليل؛ فالكفار لا تنفعهم شفاعة الشافعين في الآخرة؛ ولكن قد يُخفف العذاب عن بعض الكفار بسبب نصرته ومعونته؛ فإنه تنفعه الشفاعة في تخفيف العذاب لا في إسقاط العذاب بالكلية، وهذا خاص بأبي طالب، والشفاعة فيه خاصة بالنبي ﷺ، كما ثبت في «الصحيحين» من حديث العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه[٥].

والمثبَت من الشفاعة جاء بخاصية التعريف المقتضي للحصر، كما جاءت بطريق النفي والاستثناء، وهي ما كان بإذن الله تعالى ورضاه، ويدخل

---

(١) تفسير القرطبي، (١/ ٣١٠).

(٢) مجموع الفتاوى، (٧/ ٤٨٦).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، (٢/ ٦٦٤).

(٤) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، يحيى بن أبي الخير العمراني، (المتوفى: ٥٥٨هـ)، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، مكتبة أضواء السلف - الرياض ١٩٩٩م، (٣/ ٦٨٨).

(٥) متفق عليه: البخاري، برقم (٦٥٦٢)، ومسلم، برقم (٢١٢).

العصاة فيها؛ والشفاعة بإذنه ليست شفاعةً من دونه، إنما الشفاعة التي من دونه هي التي أبطلها، وهي شفاعة الشريك، والشفاعة التي أثبتها هي شفاعة العبد المأمور الذي لا يشفع ولا يتقدم بين يدي مالكه، حتى يأذن له ويرضى قوله، ويكون المشفوع له ممن ارتضاه سبحانه؛ فالفرق بين الشفيعين كالفرق بين الشريك والعبد المأمور(١)؛ والشفاعة المثبتة إما لدفع مضرة أو لجلب منفعة؛ فالشفاعة لأهل النار أن يخرجوا منها: شفاعة لدفع مضرة؛ والشفاعة لأهل الجنة أن يدخلوا الجنة؛ شفاعة في جلب منفعة(٢).

ولذا قال تعالى مبطلًا الشفاعة الشركية، قاطعًا منافذ الشرك فيها بالكليّة، ومثبتًا الشفاعة الحقّة بإذنه سبحانه: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ: الآيتان ٢٢، ٢٣].

قال بعض العلماء عن هذه الآية: «إنها تقطع عروق شجرة الشرك من القلب لمن عقلها»(٣)، وقال ابن القيم: «وقد قطع الله تعالى كلّ الأسباب التي تعلق بها المشركون جميعًا؛ قطعًا يَعلم من تأمّله وعرفه: أنّ من اتخذ من دون الله وليًّا أو شفيعًا؛ فهو ﴿كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: الآية ٤١]، فقال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى

(١) إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية، (المتوفى: ٧٥١هـ) تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، (١/ ٢٢٠)، الدرر السنية في الفتاوى النجدية، (١١/ ٢٠٨).
(٢) تفسير سورة البقرة لابن عثيمين، (١/ ١٧٥).
(٣) الدرر السنية، (١٢/ ٣٨٤).

ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾؛ فالمشرك إنما يتخذ معبوده لما يعتقد أنه يحصل له به من النفع، والنفعُ لا يكون إلا ممن فيه خصلة من هذه الأربع: إمّا مالكٌ لما يريده عابده منه؛ فإن لم يكن مالكًا كان شريكًا للمالك؛ فإن لم يكن شريكًا له كان معينًا له وظهيرًا؛ فإن لم يكن معينًا ولا ظهيرًا كان شفيعًا عنده؛ فنفى سبحانه المراتب الأربع؛ نفيًا مترتبًا متنقلًا من الأعلى إلى ما دونه؛ فنفى الملك، والشركة، والمظاهرة، والشفاعة التي يظنها المشرك، وأثبت شفاعةً لا نصيب فيها لمشرك؛ وهي الشفاعة بإذنه؛ فكفى بهذه الآية نورًا، وبرهانًا ونجاة، وتجريدًا للتوحيد، وقطعًا لأصول الشرك وموادّه لمن عقلها!»[(١)].

وسر هذا كله: هو أن الأمرَ كلَّه بيد الله وحده لا شريك له، وأنه المتفرد بالنفع والضرّ سبحانه؛ فليس لأحد معه من الأمر شيء، ولا ينفع ولا يضرّ أحدٌ بغير إذن الله، وأعلى الخلق وأفضلهم وأكرمهم عنده هم الرسل والملائكة المقربون، وهم عبيدٌ لا يسبقونه بالقول، ولا يتقدمون بين يديه، ولا يفعلون شيئًا إلا بعد إذنه وأمره.

ولذا نلحظ الإشارة إلى إثبات الملك في آيات الشفاعة؛ كقوله: ﴿لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ﴾ [مريم: الآية ٨٧]، وقوله: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا ۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الزمر: الآية ٤٤].

وقد تمدَّح سبحانه باختصاصه بملك هذا اليوم في مواضعَ من كتابه، مع أنه الملك المالك في الدنيا والآخرة؛ لسرٍّ اقتضى ذلك، وهو انقطاع كل العلائق والأسباب والمؤاخاة والوصل، التي يتعامل بها أهل الدنيا في

---

(١) مدارج السالكين، (١/ ٣٤٣).

دنياهم، ومن أدلته ما في هذا الخطاب من العموم، وما دل عليه التنكير من الشمول المتناول لكل معبود مع الله، ولو كان نبيًّا أو ملَكًا؛ فعاد الأمر له جلّ ذكره: بدءًا وعودًا، أولًا وآخرًا[١].

❊ ❊ ❊

(١) منهاج التأسيس والتقديس في كشف شبهات داود بن جرجيس، عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب آل الشيخ، (المتوفى: ١٢٩٣هـ)، دار الهداية للطبع والنشر - الرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، (ص٣٥٥).

الفصل الثاني

خصائص الجملة في آيات العقيدة

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التوكيد.

المبحث الثاني: القصر.

المبحث الثالث: الحذف.

❋ ❋ ❋

المبحث الأول

التوكيد

التَّوكيدُ باب جليل القَدْر، عظيم الفائدة، فهو يقرر المعنى، ويمكّنه في النفس ويُقوِّيه؛ لإزالة الشكوك، وإماطة الشبهات، عما يكون المتكلم بصدد الإخبار عنه، وهو يميّز المقامات ويُجلِّي الفروق[(١)]، يقول عبد القاهر: «واعلم أنّ ممّا أغمض الطريق إلى معرفةِ ما نحن بصدده؛ أنَّ هاهنا فروقًا خفية تجهلها العامّة وكثير من الخاصّة، ليس أنَّهم يجهلونها في موضع ويعرفونها في آخر؛ بل لا يدرون أنَّها هي، ولا يعلمونها في جملة ولا تفصيل، رُوي عن ابن الأَنباري أنَّه قال: رَكِب الكِندي المتفلسِفُ إلى أبي العبَّاس[(٢)]، وقال له: إني لأجد في كلام العرب حَشوًا؛ فقال له أبو

(١) فيُفرّق به بين أحوال المخاطَبين: الشاكّ، والمتردّد، والمُنكر. وأيضًا يُميّز بين مدلولات الخبر ودرجات القوة والتأكيد فيها.

(٢) المشهور عند البلاغيين أنه يقصد أبا العبّاس محمد بن يزيد المبرّد الثّمالي، (المتوفى: ٢٨٦هـ) من جهابذة اللغة، وشيخ الطبقة السابعة والأخيرة من نحاة البصرة، من كتبه: المقتضب، والكامل. وقد نصّ هنداوي في تحقيقه للدلائل على أنه المبرّد (ص٢٠٦)، أما محمود شاكر فنص في هامش الدلائل (ص٣١٥) على أنه ثعلب؛ يعني أبا العباس أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار البغدادي الشيباني (المتوفى: ٢٩١ هـ)، إمام الكوفيين في عهده، وثالث ثلاثة قامت على أعمالهم مدرسة الكوفة النحوية، وشيخ الطبقة الخامسة والأخيرة من نحاة الكوفة، من كتبه: الفصيح، وغيره. وهو معاصر للمبرد البصري، ويشتركان في الكنية، وكلاهما كان شيخ الطبقة في عهده. وليس ثمة ما يمكن القطع به في المقصود بأبي العباس الذي خصم الفيلسوف، وعبد القاهر نقل الخبر عن ابن الأنباري، وعلق عليه محمود شاكر بقوله: «ضلّ عني موضع هذا الخبر الآن». الدلائل (ص٣١٥).

العبَّاس: في أيِّ موضع وجدتَ ذلك؟ فقال: أَجد العرب يقولون: (عبدُ الله قائمٌ)، ثم يقولون: (إنَّ عبدَ الله قائمٌ)، ثم يقولونَ: (إنَّ عبدَ اللهِ لقائمٌ)؛ فالألفاظ متكرّرة، والمعنى واحد؛ فقال أبو العبّاس: بل المعاني مختلفة؛ لاختلاف الألفاظ؛ فقولُهم: (عبدُ الله قائمٌ): إخبارٌ عن قيامه. وقولهم: (إنَّ عبدَ اللهِ قائمٌ) جواب عن سؤالِ سائل. وقولهم: (إنَّ عبدَ اللهِ لقائمٌ): جوابٌ عن إنكار منكِرٍ قيامَه؛ فقد تكرَّرت الألفاظُ لتكرُّر المعاني؛ قال: فما أَحارَ المتفلسفُ جوابًا؛ وإذا كان الكنديُّ يذهب هذا عليه حتى يركَبَ فيه ركوبَ مُستفهِمٍ أو معترِض؛ فما ظنُّك بالعامة، ومَن هو في عدادِ العامّة ممن لا يخطُرُ شِبْهُ هذا بباله!!»[1].

فهذه مقامات تتمايز بحسب حال المخاطَب، وهي كذلك تتمايز بحسب مدلول الخبر أيضًا؛ لأجل تقرير المعنى في نفس السامع؛ فليس التوكيد من الترف الفني، ولا من الحشو الذي لا فائدة فيه.

■ **والمقصود بالتوكيد في هذا الباب**: تأكيد الحكم، لا تأكيد المسند أو المسند إليه بالتأكيدات المعنوية أو اللفظية المعروفة في علم النحو.

■ **وللتوكيد أدوات كثيرة منها**: إن، والقسم، والمصدر المؤكد، ونونا التوكيد، ولام الابتداء، وأمّا الشرطية، وحروف التنبيه، وقد، وأدوات الاستفتاح، والحروف الزائدة.

إضافة إلى أساليب القصر وطرقه؛ إذ القصر توكيد فوق توكيد، ويفيد مع التوكيد انحصار الحكم في المقصور عليه، ومنه: النفي والاستثناء، واسمية الجملة، وضمير الفصل، والتقديم والتأخير، وإنما، ونحوها مما سيُعرض له في مبحث القصر، إن شاء الله.

---

(١) دلائل الإعجاز، (ص٣١٥).

■ وقد اعتنى القرآن المجيد بالتوكيد عناية عظيمة؛ لأجل تصحيح المعاني وتقريرها في نفوس المخاطبين، وردّ الأوهام والشكوك الواردة عليها، لا سيما في مسائل الاعتقاد؛ كتقرير البعث والحساب والجزاء، وتقرير الإيمان بالله وأسمائه وصفاته.

ومن شواهد ذلك: **التوكيد بالمصدر** في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: الآية ١٦٤] فـ﴿تَكۡلِيمٗا﴾ مصدر مؤكِّد لفعله، وفائدته: رفع توهُّم المجاز، وإخراج الشك الذي كان يدخل في الكلام، بما قد يوهم أن كلام الله مخلوق تعالى الله؛ وقد سلف تقرير ذلك في المبحث الثاني، وذِكر الخصائص المؤكدة لذلك، ونقل إجماع أهل اللغة على أثر التوكيد بالمصدر في تأكيد الحقيقة ورفع توهم المجاز.

ومن ذلك - أيضًا - ما جاء في مقاسمة إبليس لآدم عليه السلام وزوجِه، ومخادعته لهما، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ [الأعراف: الآية ٢١]؛ أي: حلف لهما بالله: ﴿إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ فإني من قَبْلكما هاهنا، وأعلَم بهذا المكان، وهذا من باب المفاعلة والمراد أحد الطرفين، كما قال خالد بن زهير، ابن عم أبي ذؤيب:

وقاسَمَها بالله جَهْدًا لأنتمُ　　ألذّ من السلوى إذ ما نشورها[(١)]

وجعله الزمخشري من قبيل المفاعلة التقديرية؛ كأنّهما قالا له: تُقسم بالله إنّك لمن النّاصحين؛ فَأقْسم فجُعل طلبُهما القسمَ بمنزلة القسم، أو أنه أخرج قسم إبليس على زنة المفاعلة؛ لأنه اجتهد فيه اجتهاد المقاسِم[(٢)].

---

(١) تفسير الطبري، (١٢/ ٣٥٠)، تفسير ابن كثير، (٣/ ٣٩٧)، والبيت في ديوان الهذليين، (ص١٨١).

(٢) تفسير الكشاف، (٢/ ٩١).

وقد تأوّل آدمُ عليه السلام، ولم يقصد بالأكل معصيةَ الرّب سبحانه، واختُلف في وجه تأويله على عدّة أقوال[١]؛ **فقال بعضهم**: تأول النهي المطلق على الشجرة المعيّنة، وغرّه عدوّ الله بأن جنس تلك الشجرة هي شجرة الخلد؛ لكن يشكل على هذا القول: أن الله عز وجل أخبر أن إبليس قال لهما: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾ [الأعراف: الآية ٢٠]؛ فذكر لهما الشجرة التي نهيا عنها، إما بعينها أو بجنسها[٢].

وقال بعضهم: تأول النهي للتنزيه، وهذا بعيد جدًّا من وجوه كثيرة، ومنها قوله تعالى: ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: الآية ٣٥]، ولا يكون ذلك مترتبًا على نهي التنزيه قطعًا، وكذلك نهيه عن قربان الشجرة، ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: الآية ٣٥]، وحيث نهى عن فعل الشيء بالنهي عن قربانه لم يكن إلا للتحريم؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: الآية ٢٢٢][٣]، والنهي عن الاقتراب هو من رحمة الله بهما؛ ليحرزا أنفسهما عن الوقوع في المحظور، يقول الشعراوي: «لم يقل الحق عز وجل: (ولا تأكلا من هذه الشجرة)؛ لأن الله جل جلاله رحمة بآدم وزوجه كان لا يريدهما أن يقعا في غواية المعصية؛ فلو أنه قال: (ولا تأكلا من هذه الشجرة)؛ لكان مباحًا لهما أن يقتربا منها؛ فتجذبهما بجمال منظرها، ويقتربا من ثمارها؛ فتفتنهما برائحتها العذبة ولونها الجذاب؛ حينئذ يحدث الإغواء، وتمتد أيديهما تحت هذا الإغراء إلى الشجرة ليأكلا منها؛ ولكن الله تعالى يعلم أن النفس البشرية إذا حرم عليها شيء، ولم تَحُمْ حوله؛ كان ذلك أدعى ألا تفعله»[٤].

---

(١) يُنظر في ذلك: التسهيل لعلوم التنزيل لابن جُزي، (١/ ٧٨)، الصواعق المرسلة، (١/ ٣٧٠).

(٢) تفسير ابن كثير، (٣/ ٢٠٤)، تفسير ابن عاشور، (٥/ ٣٢٩).

(٣) الصواعق المرسلة، (١/ ٣٧٢).

(٤) تفسير الشعراوي، (٤/ ٣٩).

ومنهم من قال: تأويله أن النهي عن أكلهما معًا، أي: لا تأكلاه مجتمعَين على ذلك، وهذا أبعد الوجوه، ولا يخفى مجانبته للصواب؛ فإنه لم يفهم أحدٌ عن الله من قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ﴾ [الأنعام: الآية ١٥٢]. ونظائره في القرآن، أي: إنما نهيتكم عن اجتماعكم على ذلك؟!(١)

وعند التأمُّل نجد أن نوع الكلام الذي أورده إبليس هو الذي أوقع آدم عليه السلام وزوجَه في الأكل من الشجرة؛ **فإنه قد أخرج كلامه على أنواع كثيرة من التوكيد؛ حتى أغراهما بذلك**:

أحدها: القسم. **الثاني**: اسمية الجملة.

الثالث: تصديرها بأداة التوكيد.

الرابع: الإتيان بلام التوكيد في الخبر.

الخامس: الإتيان به اسم فاعل، لا فعلًا دالًّا على مجرد الحدث.

السادس: تقديم المعمول على العامل فيه.

قال ابن القيم: «ولم يكن آدمُ يظن أنّ أحدًا يقسم باللّه كاذبًا يمينَ غموسٍ يَتجرأ فيها على الله هذه الجَرْأة؛ فغرّه عدوُّ الله بهذا التأكيد والمبالغة؛ فظن آدمُ صدقَه، وأنه إن أكل منها لم يَخرج من الجنة، ورأى أن الأكل - وإن كان فيه مفسدة - فمصلحة الخلود أرجح؛ ولعله يتأتى له استدراك مفسدة النهي أثناء ذلك؛ إما باعتذار أو بتوبة أو بغير ذلك، كما يكون هذا التأويل قائمًا في نفس كلِّ من يؤمن بالله واليوم الآخر إيمانًا لا شك فيه، إذا أقدم على المعصية»(٢).

---

(١) الصواعق المرسلة، (١/ ٣٧٠).

(٢) المصدر السابق، (١/ ٣٧٥).

ولذا قال الله تعالى: ﴿فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ﴾ [الأعراف: الآية ٢٢]؛ فغرّهما بكلامه وتأكيده حتى خدعهما؛ والمؤمن قد يُخدع؛ ولذا قال قتادة: (إنما يُخدع المؤمن بالله)، وروي عن ابن عمر رضي الله عنه: أنه كان إذا رأى من عبده طاعةً وحسنَ صلاة أعتقه؛ فكان عبيده يفعلون ذلك طلبًا للعتق؛ فقيل له: إنهم يخدعونك؛ فقال: (من خدعنا بالله انخدعنا له)(١).

كما أن تأكيد إخبارِه عن نفسه بالنّصح بهذه المؤكدات: دليل على مبلغ شكّ آدم وزوجه في نصحه لهما، وما رأى عليهما من مخايل التّردّد في صدقه، وإنّما شكّا في نصحه لأنّهما وَجدا ما يأمرهما مخالفًا لما أمرهما الله، الذي يعلمان إرادتَه بهما الخير علمًا حاصلًا بالفطرة(٢).

ومن الآيات التي كان للتوكيد أثر في تقرير معناها: ما جاء في إثبات البعث والجزاء، في ثلاث آيات من كتاب الله؛ هي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَأْتِينَا ٱلسَّاعَةُ ۖ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّى لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ ۖ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٣﴾ لِّيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٤﴾ وَٱلَّذِينَ سَعَوْ فِىٓ ءَايَٰتِنَا مُعَٰجِزِينَ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رِّجْزٍ أَلِيمٌ ﴿٥﴾ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴿٦﴾﴾ [سبأ: الآيات ٣ - ٦].

وقوله سبحانه: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَن لَّن يُبْعَثُوا۟ ۚ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّى لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٧﴾﴾ [التغابن: الآية ٧]، وقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَ ۖ قُلْ إِى وَرَبِّىٓ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ ۖ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ﴿٥٣﴾﴾ [يونس: الآية ٥٣].

---

(١) تفسير الطبري، (١٢/ ٣٥١)، تفسير الكشاف، (٢/ ٩١)، تفسير ابن كثير، (٣/ ٣٩٧).
(٢) تفسير ابن عاشور، (٥/ ٣٣٠).

وفي هذه الآيات يظهر إخراج الكلام على بعض أنواع التوكيد، منها:

١- **الأمر بالإقسام بربوبية الله العظيم**: في قوله تعالى: ﴿قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي﴾ في موضعين في سبأ والتغابن، وقوله: ﴿قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي﴾[التغابن: الآية ٧] في الآية الثالثة.

٢- **التوكيد باللام ونون التوكيد**: في قوله تعالى: ﴿لَتَأْتِيَنَّكُمْ﴾، وقوله: ﴿لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ﴾.

٣- **التوكيد باللام وإنّ**: في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَحَقٌّ﴾.

وقد نصّ ابن كثير على أن هذه الآياتِ الثلاثَ لا رابع لهن في كتاب الله، مما أمر اللهُ رسولَه ﷺ أن يُقسم بربّه العظيم على وقوع المعاد، لَمَّا أنكره مَنْ أنكره من أهل الكفر والعناد[(١)].

وإخراج الكلام على هذه الصورة من المؤكدات جاء مفيدًا لإثبات وقوع البعث وتحقّقه، وذلك في معرِض الردِّ على المكذبين به المنكرين له، وهذه حالٌ تتطلب إخراج الكلام على هذا النوع من التوكيد؛ أنْ يكونَ المخاطَبُ منكرًا للخبر، معتقدًا خلافَه؛ فإنه يؤكد له الخبر بمؤكدٍ أو مؤكدين أو أكثرَ عددًا أو نوعًا، على حسب حاله من الإنكار قوةً وضعفًا، وتتنوع أو تتكاثر عناصرُ التوكيد وَفْقًا لتصاعد أحوال الإنكار والمعاندة، وهذا يصوّر حال المكابرة والمعاندة التي بلغت بهؤلاء المنكرين مبلغًا عظيمًا.

فيرد الله عليهم إنكارَهم هذا ردًّا مؤكَّدًا جازمًا؛ فيأمر نبيّه ﷺ أن يُقسم بربّه على إتيانها ووقوعها قَسمًا مُؤكَّدًا، وقد صدّر الأمر بـ﴿بَلَىٰ﴾ وهي حرف جواب، تختص بالنفي وتفيد إبطاله[(٢)]، وأكّد ما اقتضاه ﴿بَلَىٰ﴾ من إثبات

---

(١) تفسير ابن كثير، (٣/ ٦٣٣).

(٢) مغني اللبيب، (١/ ١٥٤).

إتيان الساعة بالقسم على ذلك، وبالتوكيد باللام والنون وإنّ؛ للدلالة على ثقة المتكلم بأنها آتية وأنها حقّ، وليس ذلك لإقناع المخاطبين، وهو تأكيد يروِّع السامعين المكذبين(١).

ولمّا كانوا يقولون: ﴿لَا تَأْتِينَا ٱلسَّاعَةُ﴾ فينفون مجيئها نفيًا جازمًا بغير برهان، مع أن مجيء الساعة ووقتَها من الأمور الغيبية، وهم لا يعلمون من الغيب شيئًا؛ وصف نفسه العلية وذاته المقدّسة بما يؤكد ذلك الغيب ويقرره، فقال: ﴿عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: الآية ٣].

ثم بيَّن حكمته في إعادة الأبدان والأرواح وقيام الساعة بقوله: ﴿لِّيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٤﴾ وَٱلَّذِينَ سَعَوْ فِىٓ ءَايَٰتِنَا مُعَٰجِزِينَ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رِّجْزٍ أَلِيمٌ ﴿٥﴾﴾؛ أي: سعوا في الصدِّ عن سبيل الله وتكذيب رسله، ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رِّجْزٍ أَلِيمٌ﴾؛ أي: لينعّم السعداءَ من المؤمنين، ويعذّبَ الأشقياءَ من الكافرين، كما قال: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۚ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الحشر: الآية ٢٠]، وقال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [ص: الآية ٢٨]؟!

وقوله: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ﴾ [سبأ: الآية ٦] هذه حكمة أخرى معطوفة على التي قبلها؛ وهي أن المؤمنين بما أنزل على الرسل، إذا شاهدوا قيام الساعة، ومجازاة الأبرار والفجار بالذي كانوا قد علموه من كتب الله في الدنيا: رأوه - حينئذٍ - عين اليقين، ويقولون يومئذٍ أيضًا: ﴿لَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: الآية ٤٣]، ويقال أيضًا: ﴿هَٰذَا مَا وَعَدَ

---

(١) تفسير ابن عاشور، (١١/ ٤٢٢)، (١٥/ ١٩٦).

ٱلرَّحۡمَٰنُ وَصَدَقَ ٱلۡمُرۡسَلُونَ﴾ [يس: الآية ٥٢]، ويقال: ﴿لَقَدۡ لَبِثۡتُمۡ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡبَعۡثِۖ فَهَٰذَا يَوۡمُ ٱلۡبَعۡثِ﴾ [الروم: الآية ٥٦]. وهنا قال: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلۡحَقَّ وَيَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ﴾ [سبأ: الآية ٦]. وفي فاصلة هذه الآية اسمان كريمان، هما: العزيز والحميد، والعزيز: هو المنيع الجناب، الذي لا يُغالب ولا يُمَانع؛ بل قهر كل شيء، وهو الحميد في جميع أقواله وأفعاله وشرعه وقدره، وهو المحمود في ذلك كله(١). وذِكْرُ اسم العزيز يرد في أعقاب تقرير البعث وما يدلّ عليه، كما في هذه الآية، وكما في قوله تعالى في ختم قصة إحياء طيور إبراهيم: ﴿وَٱعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾ [البقرة: الآية ٢٦٠]، وقرنه بالحكمة هنا؛ لذا نجد أن الله تعالى يبين الحكمة من إعادة الأرواح والأبدان، وكثيرًا ما نجد في القرآن أن الله تعالى يقرر المعاد بذكر أسمائه الحسنى؛ فهو يقرره بذكر كمال علمه، وكمال قدرته، وكمال حكمته؛ **فهذه ثلاثة أصول**:

أحدها: تقرير كمال علم الرب ﷻ، كما قال في جواب من قال: ﴿مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ﴾ [يس: الآية ٧٨]؟ قال: ﴿قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ ٧٩﴾ [يس: الآية ٧٩].

الثاني: تقرير كمال قدرته، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَيۡسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُمۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ ٨١﴾ [يس: الآية ٨١]، وقوله: ﴿بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ ٤﴾ [القيامة: الآية ٤].

الثالث: كمال حكمته، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا لَٰعِبِينَ ١٦﴾ [الأنبياء: الآية ١٦]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا بَٰطِلٗاۚ﴾ [ص: الآية ٢٧]، وقوله: ﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى ٣٦﴾ [القيامة: الآية ٣٦].

---

(١) تفسير ابن كثير، (٣/ ٦٣٣).

ولذا كانت شُبه المنكرين للمعاد ترجع إلى ثلاثة أصول، هي: نفي علم الرب، أو قدرته، أو حكمته[١].

ولأهمية الإيمان باليوم الآخر فقد ذكره الله ﷻ في القرآن الكريم كثيرًا، وأقام الدليل عليه، ونوّع الأدلة فيه، وبسطها وربطها بالفطرة والعقل، وردّ على المنكرين له بأنواع الأدلة والأمثلة؛ فمنها مجيء النظم على نوع من التركيب يقتضيه المقام، كالتوكيد ونحوه، ومنها أدلة السمع والحس والعقل، التي تشهد لخصائص التركيب في نظم هذه الآيات.

■ **أما من السمع**: فالأدلة المتقدمة، وفي «صحيح البخاري» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ، قال: قال الله تعالى: «**كذّبَني ابنُ آدم ولم يَكُن له ذلك، وشتَمَني ولم يَكُن له ذلك؛ فأمّا تكذيبُه إيّايَ فقولُه: لن يُعيدَني كما بَدَأَني، وليسَ أوّل الخلقِ بأهونَ عليَّ من إعادتِه، وأمّا شتمُه إيّايَ فقولُه: اتّخذ اللهُ ولدًا، وأنَا الأحدُ الصّمدُ، لم ألِدْ ولم أُولدْ ولَم يَكنْ لي كفُوًا أحد**»[٢].

وقد اتفقت جميع الكتب السماوية على معاد الأبدان؛ فاتفق على ذلك المسلمون واليهود والنصارى[٣]، واتفق جماهير المسلمين، وجماهير اليهود والنصارى والمجوس، على معاد الأرواح أيضًا[٤]. وأنكر الكفارُ ذلك وحرّفه المنافقون من هذه الأمة، الذين لا يقرون بألفاظ القرآن والسنة المشهورة؛ فإنهم يحرفون الكلم عن مواضعه، ويقولون: إن الأوصاف

---

(١) تفسير ابن كثير، (٣/ ٦٣٣).
(٢) أخرجه البخاري، برقم، (٤٤٨٢).
(٣) حاشية الدرة المضية، (ص٨٠).
(٤) جامع المسائل لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد عزير شمس، عالم الفوائد - مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، (٢/ ٨٠).

والأمثال المذكورة في الكتب الإلهية: إنما ضربت لنفهم المعاد الروحاني[(١)].

■ **وأما الحس**: فقد أرى الله بعض عباده إحياء الموتى في هذه الدنيا، وفي سورة «البقرة» خمسة أمثلة على ذلك.

الأول منها: ما أخبر الله به عن قوم موسى حينما قالوا له: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة؛ فأماتهم الله تعالى ثم أحياهم، وفي ذلك يقول الله تعالى مخاطبا بني إسرائيل: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [البقرة: الآيتان ٥٥، ٥٦].

المثال الثاني: قصة القتيل الذي اختصم فيه بنو إسرائيل؛ فأمرهم الله تعالى أن يذبحوا بقرة؛ فيضربوه ببعضها ليخبرهم بمن قتله، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَٱدَّٰرَٰٔتُمْ فِيهَا ۖ وَٱللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾ فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْىِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [البقرة: الآيتان ٧٢، ٧٣].

المثال الثالث: قصة القوم الذين خرجوا من ديارهم فرارًا من الموت؛ فأماتهم الله تعالى ثم أحياهم، قال تعالى: ﴿۞ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٢٤٣﴾﴾ [البقرة: الآية ٢٤٣].

المثال الرابع: قصة الذي مر على قرية؛ فاستبعد أن يحييها الله تعالى؛ فأماته الله مائة عام ثم بعثه، قال تعالى: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِا۟ئَةَ عَامٍ ثُمَّ

---

(١) مجموع الفتاوى، (٤/ ٩٨، ٣١٤)، (١٣/ ٢٣٨).

بعثه﴾ [البقرة: الآية ٢٥٩].

المثال الخامس: قصة طيور إبراهيم ﷺ، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾﴾ [البقرة: الآية ٢٦٠][(١)] وهذا يدل على تفريق الأبدان، ثم إعادتها إلى حالتها التي كانت عليها، وأنها ليست إيجاد معدومٍ، وإنما هي إعادة متفرق؛ خلافًا للفلاسفة والجهمية الذين يقولون بإيجاد خلق جديد[(٢)].

■ **وأما العقل**: فإن أهل السنة يثبتون ذلك بدليل العقل؛ لأنهم يرون تعليل الأفعال، ولأن الله نبّه على أدلة العقل في كتابه على إثبات البعث. وقالت طائفة: إنه لا يمكن علم يوم المعاد إلا بالسمع وهو الخبر، وهو قول من لا يرى تعليل الأفعال، ويقولون: لا ندري ما يفعل الله إلا بعادة أو خبر، كما يقوله جهم بن صفوان ومن تبعه[(٣)].

ودلالة العقل على إمكان البعث من وجهين:

أحدهما: أن الله تعالى فاطر السموات والأرض وما فيهما، خالقُهما ابتداءً، والقادر على ابتداء الخلق لا يعجز عن إعادته، قال الله تعالى:

---

(١) التوحيد للناشئين والمبتدئين، عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ، (ص٨٢).

(٢) ينظر في هذه المسألة: مجموع الفتاوى، (١٧/ ٢٤٦)، منهاج السنة، (٢/ ١٣٩).

(٣) ينظر: التبيان في أقسام القرآن، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، (المتوفى: ٧٥١هـ) دراسة وتحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة - لبنان، دون تاريخ طبعة، (٢/ ٧)، الفوائد، (ص٩).

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: الآية ٢٧].

وقال تعالى آمرًا بالرد على من أنكر إحياء العظام وهي رميم: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩﴾ [يس: الآية ٧٩].

وقال مذكّرًا بمراحل الخلق في «سورة الحج»: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾ [الحج: الآية ٥]، ولعلّ هذا هو سرّ تصدير السورة بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ ۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ ۝١﴾ [الحج: الآية ١].

ثانيهما: أن الأرض تكون ميتةً هامدة، ليس فيها شجرة خضراء؛ فينزل عليها المطر؛ فتهتز خضراءَ حيَّةً فيها من كل زوج بهيجٍ؛ والقادر على إحيائها بعد موتها قادر على إحياء الموتى؛ ولذا قال بعد التذكير بمراحل الخلق في «سورة الحج» أيضًا: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ [الحج: الآية ٥].

ثم أردف ذلك بقوله سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝٦ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ ۝٧﴾، وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ ۝٩ وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ ۝١٠ رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ ۖ وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ ۝١١﴾.

وهذه أدلّة لا ينكرها من لديه مُسْكة عقل، وإنَّ كلَّ عاقل يعلم أن من قَدَر على العظيم الكبير فهو على ما دونه بكثير أقدرُ وأقدرُ، وأنّ الله ﷻ قد أبدع السموات والأرض على عِظَم شأنهما وسعتهما، وعجيبِ خلقهما، ومن ثَمّ فهو أقدر على أن يحيي عظامًا قد صارت رميمًا، قال تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ

﴿ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾﴾ [يس: الآية ٨١][(١)].

وكلّ هذه الأدلة تجتمع لتؤكد المعنى، وتشهد على صحّة ما سلف استنتاجه من خصائص التراكيب في نظم آيات البعث واليوم الآخر.

■ **ومن الآيات التي تقرر خاصية التوكيد فيها معنًى من معاني العقيدة: ما جاء في قوله تعالى إخبارًا عن حال المنافقين:** ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴿١﴾﴾ [المنافقون: الآية ١].

فهذه الآية تقرر أنّ مجرد الإتيان بلفظ الشهادة من غير علم بمعناها، ولا عمل بمقتضاها: لا يكون به الإنسانُ مؤمنًا؛ بل هي حجة على القائل؛ خلافًا لمن زعم أن الإيمان مجرد الإقرار كالكَرَّاميَّة، أو أنه مجرد التصديق كالجهمية؛ فقد أكذب الله المنافقين فيما أتوا به وزعموه من الشهادة، وسجّل على كذبهم، مع أنهم أخرجوا شهادتهم هنا على أنواع من التأكيد، وهي ثلاثة مؤكدات:

١- **التوكيد بـ«إن» المؤكِّدة.**

٢- **التوكيد بـ«اللام».**

٣- **التوكيد بـ«الجملة الاسمية».**

فأخبر الله أن المنافقين عبّروا عن التظاهر بتصديقهم للنبي ﷺ بقولهم: ﴿نَشْهَدُ﴾، والشهادة خبرٌ مؤكَّد؛ لأن الشهادة هي الإخبارُ عن أمرٍ مقطوعٍ

---

(١) ينظر: شرح الأصول الثلاثة لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب، الشارح: محمد بن صالح العثيمين، (المتوفى: ١٤٢١هـ)، إعداد: فهد بن ناصر سليمان، دار الإيمان - الإسكندرية، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١م، (ص١٠٨).

به؛ إذ هي مشتقةٌ من المشاهدة؛ أي: المعاينة[١]؛ والمعاينة أقوى طرق العلم[٢]؛ ولذلك كثر استعمال (أشهد) ونحوه من أفعال اليقين في معنى القسم، وكثُر أن يُجاب بمثل ما يجاب به القسم[٣]، وقد جعله بعض المفسرين صيغة يمين؛ فيكون بذلك إنشاءً[٤]، ولهذا قال تعالى - بعد هذه الآية -: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ جُنَّةً فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾ [المنافقون: الآية ٢].

ثم إنهم أكّدوا هذه الشهادة بـ(إنّ)، و(اللام) و(اسمية الجملة)؛ للإيهام بأن شهادتهم صادقة، وأنهم لا يقصدون بها إلا وجهَ الحق، وأن ما على ألسنتهم يوافق ما في قلوبهم، قال الشوكاني: «أكدوا شهادتهم بـ(إنّ) و(اللام)؛ للإشعار بأنّها صادرةٌ من صميم قلوبهم، مع خلوص نياتهم، والمراد بالمنافقين: عبد الله بن أبيّ وأتباعه»[٥].

وقد أكذبهم الله وأخبر أنهم إنما يتفوهون بالإسلام إذا جاؤوا النبي ﷺ؛ فأما في باطن الأمر فليسوا كذلك؛ بل هم على الضدّ من ذلك؛ ولهذا قال تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ﴾؛ أي: إذا حضَروا عندك واجهوك بذلك، وأظهروا لك ذلك، وليسوا كما يقولون[٦].

والشهادة الحقّة: إنما هي الاعتراف باللسان، والاعتقاد بالقلب، والتصديق بالجوارح؛ وليست مجرد النطق؛ ولهذا كذبهم الله بقوله:

---

(١) القاموس المحيط، فصل الشين، (الشهادة)، (١/ ٣٧٢)، لسان العرب، (شهد)، (٣/ ٢٣٨)، المعجم الوسيط، (شهد)، (١/ ٤٩٧).
(٢) تفسير ابن عاشور، (٢٨/ ٢١٠).
(٣) تفسير ابن عطية، (٥/ ٢٨٥).
(٤) تفسير البحر المحيط، (٨/ ٢٠٣).
(٥) تفسير فتح القدير، (٥/ ٣٢٢).
(٦) تفسير ابن كثير، (٨/ ١٢٥).

﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾؛ فلم ينفعهم هذا الإقرار باللسان؛ لأنه خالٍ من الاعتقاد بالقلب، وخالٍ من التصديق بالعمل، فلم ينفع؛ فلا تتحقق الشهادة إلا بعقيدة في القلب، واعتراف باللسان، وتصديق بالعمل.

وقد أكّد تكذيبهم، بمثل ما أكّدوا به شهادتهم، وزاد التصريح باللقب الشنيع، والعلم البشيع الفظيع[1]؛ فقال: ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾، وجيء بفعل ﴿يَشۡهَدُ﴾ في الإخبار عن تكذيب الله تعالى إياهم؛ للمشاكلة؛ حتى يكون إبطالُ خبرهم مساويًا لإخبارهم[2]، وقد يكون المراد به القسم أيضًا؛ قال الزركشي عن القسم: «وهو عند النحويين جملة يؤكد بها الخبر حتى إنهم جعلوا قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ قسمًا، وإن كان فيه إخبار؛ إلا أنه لما جاء توكيدًا للخبر سمي قسمًا»[3]. وقدّم المسند إليه على الخبر الفعلي في قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ﴾؛ لأجل تقوية الحكم وتأكيده[4].

فجاءت شهادة الله أقوى من شهادتهم، وأكذبهم الله ﷻ أشدّ التكذيب، مع أن ظاهر قولهم جاء في غاية التأكيد؛ ولكنّ قولهم غير مطابق لاعتقادهم؛ ولذا فإن التكذيب إنما كان لاعتقادهم، لا لقولهم المطابق للخارج؛ إذ ما من شك أن قولهم مطابق للواقع، وهو أن محمدًا ﷺ رسولُ الله حقًّا؛ لكنّهم كاذبون في اعتقادهم؛ إذ لم تكن شهادتهم إلا مجرد قول يرددونه بأفواههم؛ ولذا قال: ﴿قَالُواْ﴾؛ تنبيها على أنه مجرد قول ليس معه

(١) الدرر السنية، (١/ ٥٢٣).
(٢) تفسير ابن عاشور، (١٥/ ١٧١).
(٣) البرهان، (٣/ ٤٠).
(٤) تفسير ابن عاشور، (١٥/ ١٧١).

اعتقاد صحيح ولا عمل صريح.

ولهذا اعترض بجملة مخبرة أنه رسول الله، فقال: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ﴾؛ لدفع التوهم أن يكون التكذيب لقولهم؛ قال الزمخشري: «فإن قلت: أيّ فائدة في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ﴾؟ قلت: لو قال: (قالوا نشهد إنك لرسول الله، والله يشهد إن المنافقين لكاذبون)؛ لكان يوهم أن قولهم هذا كذب؛ فوسّط بينهما قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ﴾»[١]، وقال الخطيب: «فإنه لو اختُصر لتُرك قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ﴾؛ لأن مساق الآية لتكذيبهم في دعوى الإخلاص في الشهادة، وحسّنه دفع توهم أن التكذيب للمشهود به في نفس الأمر»[٢]؛ أي: أنه إنما دفع ذكرُه توهّمَ ذلك؛ لأن التكذيب لا يرجع إليه؛ فيبقى دالًّا على صحة المشهود به في نفس الأمر[٣].

والسرّ في دفع الإيهام هو التحرز أيضًا من المنافقين؛ فإن المسلمين كانوا يومئذٍ محفوفين بفئام من المنافقين مبثوثين بينهم، هِجِّيراهم فتنةُ المسلمين؛ فكان المقام مقتضيًا دفعَ الإيهام، وهذا من التكميل أو الاحتراس[٤]، وهذا التعبير غايةٌ في الدقة والاحتياط بصورة تثير الانتباه؛ إذ يبادر بتثبيت الرسالة قبل تكذيب مقالة المنافقين.

ولعلّ في قوله: ﴿يَعۡلَمُ﴾ إشارةً إلى بيان حقيقة ما ادّعوه؛ من أنّ ذلك إنما هو من قبيل الإعلام والإخبار الذي يعلمه الله، لا من قبيل الشهادة المطلوب الإتيان بها، التي تقتضي الإخلاصَ، ومواطأةَ القلب لها، وصحةَ العمل

---

(١) تفسير الكشاف، (٤/ ٥٤٠).

(٢) الإيضاح مع البغية، (١/ ٢٠٧).

(٣) بغية الإيضاح، (١/ ٢٠٧).

(٤) تفسير ابن عاشور، (١٥/ ١٧٠).

المصدّق لها؛ فالإيمان الحق لا يتم إلا بذلك، وهؤلاء قد قالوا بألسنتهم ما ليس في قلوبهم؛ فثبت كذبهم في قولهم: ﴿نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ وفي هذا تقرير لمذهب أهل السنة؛ من أن الإيمان قول وعمل واعتقاد، وفيه ردّ على من قال بأن مجرد النطق بها كافٍ، كما هو قول الكرامية، وقد سلف تقرير ذلك في مبحث حروف المعاني من الفصل الأول.

ثم قال الله بعد ذلك: ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾؛ أي: فيما أخبروا به، وإن كان مطابقًا للخارج؛ لأنهم لم يكونوا يعتقدون صحة ما يقولون ولا صدقه؛ ولهذا كذبهم بالنسبة إلى اعتقادهم(١)؛ أي: أنهم كاذبون في الشهادة، وفي ادّعائهم المواطأة؛ فالتكذيب راجع إلى الشهادة باعتبار تضمّنها خبرًا كاذبًا غير مطابق للواقع، وهو أن هذه الشهادة من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة: إن، واللام، واسمية الجملة(٢)، قال القرطبي: «ومن قال شيئًا واعتقد خلافه فهو كاذب»(٣).

وبهذا يَبطل احتجاجُ بعض المعتزلة(٤) بظاهر هذه الآية على رأيه: أن الكذب مخالفةُ الخبر لاعتقاد المخبر، وقد أشار إلى هذا الردّ: الخطيبُ

---

(١) تفسير ابن كثير، (٨/ ١٢٥).

(٢) مختصر السعد، (ص٥٩).

(٣) تفسير القرطبي، (١٨/ ١٢٣).

(٤) وهو النظّام، إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصري، مولى بني بحير بن الحارث، (المتوفى: ٢٢١هـ)، وهو أستاذ الجاحظ، وانفرد في الاعتزال بمذهب خاص، وتنسب إليه الفرقة النظامية من المعتزلة، وكان متكلمًا أديبًا، وله آراء شاذَّة في القدَر، وفي بعض الصحابة كأبي هريرة رضي الله عنه، وقوله: إن عمر رضي الله عنه ضرب بطنَ فاطمة رضي الله عنها يوم البيعة، حتى ألقت المحسن من بطنها. ومن آرائه: إنكار حجية الإجماع، والقول بالصَّرفة وغيرها، وقيل: إنه كان يصحب ملحدة الفلاسفة وتأثر بهم، وكان يلقب بـ(شيطان المتكلمين)، وقد بنى مذهبه الكلامي على الشك والتجربة. ينظر: الملل والنحل، (١/ ٢٠)، السّير، (١٠/ ٥٤١)، الفهرست، (ص٢٠٥)، الوافي بالوفيات، (٦/ ٧٦).

والسّعدُ وغيرُهما[١]، ويتأكّد أن الصواب هو قول الجمهور: إن الخبر ما احتمل الصدق والكذب لذاته، وأنه ينحصر فيهما بلا واسطة، والمخبِر إما صادق وإما كاذب، وهذا بناء على مطابقة الخبر للواقع أو عدم مطابقته، ولا علاقة له بالاعتقاد.

ثم إن في الآية إظهارًا في موقع الإضمار، حيث قال سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾، ولم يقل: (والله يشهد إنّهم) ولعلّ ذلك لأجل ذمّهم، والإشعار بعلّة الحكم والتأكيد عليها[٢].

وأما ما يحصل منهم من الحلف والأيمان؛ فإنما هي حَلْفات آثمة وأيمان كاذبة، وتمويه على المسلمين؛ ليصدَّقوا فيما يقولون، فيغتر بهم من لا يعرف جلية أمرهم، فيعتقد أنهم مسلمون؛ فربما اقتدى بهم فيما يفعلون، وصدّقهم فيما يقولون، وهم من شأنهم أنهم كانوا في الباطن لا يألون الإسلامَ وأهله خَبالًا؛ فحصل بهذا القدر ضررٌ كبير على كثير من الناس؛ ولهذا قال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ جُنَّةٗ فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّهُمۡ سَآءَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ۝٢﴾[المنافقون: الآية ٢][٣]؛ ولكن هذا إن راج على بعض المؤمنين؛ فإنه لا يروج على الله ﷻ، وقد أثبت الله أنّ الخداع دأبُهم وعادتهم، كما في قوله تعالى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾[البقرة: الآية ٩]؛ أي: بإظهارهم ما أظهروه من الإيمان مع إسرارهم الكفر، يعتقدون بجهلهم أنهم يخدعون الله بذلك، وأن ذلك نافعهم عنده، وأنه يروج عليه كما قد يروج على بعض المؤمنين[٤]، وهم في الحقيقة لا يخدعون إلا أنفسهم كما قال سبحانه:

---

(١) ينظر: الإيضاح مع البغية، (١/ ٣٦)، مختصر السعد، (ص٥٩).

(٢) ينظر: تفسير أبي السّعود، (٨/ ٢٥١).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير، (٨/ ١٢٥).

(٤) ينظر: المصدر السابق، (١/ ٦٥).

﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: الآية ٩]، ثم قال بعدها مشعرًا بعلّة ذلك: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: الآية ١٠]؛ بل إن هذا المرض وهذه المخادعة مستمرة معهم وهي دأبهم وباقية معهم حتى في يوم القيامة؛ كما أخبر الله عنهم بقوله: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُۥ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ ﴿١٨﴾﴾ [المجادلة: الآية ١٨]، قال ابن كثير: «أي: يحلفون بالله ﷻ، أنهم كانوا على الهدى والاستقامة، كما كانوا يحلفون للناس في الدنيا؛ لأن من عاش على شيء مات عليه وبُعث عليه، ويعتقدون أن ذلك ينفعهم عند الله كما كان ينفعهم عند الناس؛ فيُجرون عليهم الأحكام الظاهرة؛ ولهذا قال: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾؛ أي: حلفهم ذلك لربهم ﷻ، ثم قال منكرًا عليهم حسبانهم: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾؛ فأكد الخبر عنهم بالكذب»(١).

ولذا يلاحظ في القرآن كثرة إخراجهم الكلام على أنواع من التوكيد كثيرة؛ لأجل الإيهام والمخادعة، ويأتي الردّ عليهم وإكذابهم بمثل ما قالوا وأشد مما قالوا؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾﴾، فلمّا حصروا قصدهم في الإصلاح؛ قابل الله حصرهم بأعظم منه؛ فقال: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ﴾؛ فجاءت الجملة مؤكدة بأربعة مؤكِّدات، وهي: (ألا)، و(إنّ)، وضمير الفصل (هم)، والجملة الاسمية؛ فهؤلاء الذين يُفسدون في الأرض ويدَّعون الإصلاح؛ هم المفسدون في الحقيقة لا غيرهم.

وقد يكون قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ بمثابة

---

(١) تفسير ابن كثير، (٨/ ٥٢).

الجواب عن سؤال سائل؛ لأن تكذيب الله تعالى إياهم في قولهم للنبي ﷺ: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ يثير في أنفس السامعين سؤالًا عن أيْمانهم لدى النبي ﷺ بأنهم مؤمنون به، وأنهم لا يضمرون بغضه؛ فأخبر الله عنهم بأنهم اتخذوا أيمانهم جُنّة؛ أي: تَقيَّة يتقون بها، والجُنة: ما يستتر به ويُتَّقى ومنه سميت الدرع جُنة، وقد وصفهم الله بالحلف بالأيمان الكاذبة في آيات كثيرة من القرآن(١).

وبهذا يتقرر أن الإيمان ليس هو مجرد القول فقط؛ إذ يلزم على هذا القول أن المنافق نفاقًا اعتقاديًّا يكون مؤمنًا كاملَ الإيمان؛ لأنه يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله؛ لكن الله أكذبهم؛ لأنهم شهدوا بما ليس في قلوبهم؛ فلما كذبهم في شهادتهم لأنهم لم يعتقدوا؛ دل ذلك على أهمية ارتباط القلب باللسان وتصديق ذلك بالأعمال؛ ولذا قال تعالى في عاقبتهم مع نطقهم وادِّعائهم الإيمان: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴿١٤٥﴾﴾ [النساء: الآية ١٤٥].

وبه يتضح أيضًا: أن مسمى الإيمان لا بد فيه من التصديق والعمل، وأن من شهد أن لا إله إلا الله، وعبد غيره؛ فلا شهادة له، وإن صلَّى وزكَّى وصام وزعم أنه مسلم، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الحجرات: الآية ١٥]، أي: هم الصادقون في قولهم: آمنا بالله؛ بخلاف المنافقين الكاذبين.

* * *

---

(١) تفسير ابن عاشور، (١٥/ ١٧١)، وينظر: لسان العرب، (جنن)، (١٣/ ٩٢).

المبحث الثاني

القصر

يُعدّ القصرُ من أقوى طرق التوكيد؛ إذ هو توكيدٌ فوقَ توكيد[(١)]؛ فهو من أقوى وسائل التأكيد، ومن الأساليب الموجزة المؤكِّدة، التي تحقق مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وهو يزيد على التوكيد بأنه حصرٌ حاسمٌ يُفرد المخصوصَ بأمر لا يتعدّاه إلى ما سواه[(٢)]؛ ولهذه المناسبة رأيتُ أن أردف به مبحث التوكيد.

■ **والقصر**: يأتي في اللّغة بمعنى التّخصيص، يقال - لغة: قَصَرَ الشَّيءَ على كذا؛ إذا خصّصه به، ولم يجاوز به إلى غيره. ويُقال: قَصَر غلّةَ بستانِه على عياله؛ إذا جعلها خاصّةً لهم، وقَصَر الشيءَ على نفسِه؛ إذا خصَّ نفسَه به، فَلم يَجعل لغيره منه شيئًا. ويأتي القصر - أيضًا - بمعنى الحبسِ؛ يُقال - لغة: قَصَر نفسه على عبادة رَبّه؛ إذا حَبَسها على القيام بعبادة ربّه. ويُقال: قَصَر جُنْدَهُ على ممارسة التدريب العسكريّ في القلعة؛ إذا حَبَسهم وألزَمَهم بذلك فيها، ومنه قوله تعالى: ﴿حُورٌ مَّقۡصُورَٰتٌ فِي ٱلۡخِيَامِ ﴿٧٢﴾﴾ [الرحمن: الآية ٧٢]؛ أي: محبوسات في الخيام[(٣)].

---

(١) الإيضاح مع البغية، (٢/ ١٣).

(٢) ينظر: الخصائص البلاغية في سورة يوسف، محمود حسن مخلوف، رسالة ماجستير مُقدَّمةٌ لجامعةِ الأزهر، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، بإشراف الدكتور: محمد محمد أبو موسى، (ص١٥٤)، علوم البلاغة، د. محمد شادي، (ص١٣٥).

(٣) ينظر: مقاييس اللغة، (قصر)، (٥/ ٩٧)، لسان العرب، (قصر)، (٥/ ٩٥)، البلاغة=

وأما القصر في اصطلاح البلاغيين فهو: تخصيصُ شيءٍ بشيءٍ بطريق مخصوص.

والشيء الأول: هو المقصور، **والثاني:** هو المقصور عليه. **والطريق المخصوص:** هو أدوات القصر وطرقه؛ وهي: النفي والاستثناء، وإنما، والعطف بـ(لا) و(بل) و(لكن)، وضمير الفصل، وتعريف الطرفين، والتقديم[(١)]، وقد أوصلها السيوطي إلى أربعة عشر طريقًا وأداة؛ لكنها لا تفيد القصر دائمًا كما يفيده النفي والاستثناء[(٢)].

■ **وللقصر وجوهٌ بلاغية وقِيم جمالية غير ما سلفت الإشارة إليه، ومنها:** أنه يكون في قوة جملتين؛ إحداهما صريحة، والأخرى متضمّنة، ولما فيه من إثبات شيء لآخر ونفيه عن غيره، ومنها: الإيجاز، وتقريرُ الكلام وتمكينُه في الذّهن؛ لدفعِ ما فيه من إنكار أو شكٍّ، والرّدّ على المخاطب في قصرَي الإفراد والقلب، وتعيين المبهَمِ في قصر التّعيين، ومُجاراةُ الخَصم، والتّعريض، وذِكر الواقع في القصر الحقيقيِّ، والمبالغة في القصر الادّعائي؛ ولهذا كان وجود القصر في كلامٍ دليل قوته وغِنَى دلالته[(٣)].

هذا، وللقصر في آيات العقيدة أهمية خاصة؛ لما تحتاج من قوّة وحسم وتأكيد ونحو ذلك مما تفي به طرق القصر وتؤدّيه قوّته على أكمل وجه؛ إذ

= العربية للميداني، (١/ ٥٢٣).

(١) بغية الإيضاح، (٢/ ٣)، علوم البلاغة، د. محمد شادي، (ص١٣٣ - ١٣٤).

(٢) الإتقان للسيوطي، (٢/ ٥١)، وينظر: أساليب القصر في القرآن الكريم وأسرارها البلاغية، صبّاح عبيد درَاز، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م، (ص١١٦).

(٣) ينظر: تعليق خفاجي على الإيضاح، (٢/ ٣٤)، بغية الإيضاح، (٣/ ٢)، علوم البلاغة، د. محمد شادي، (ص١٣٥).

قوة المعنى تحتاج قوّةً في الأداء؛ يقول محمد شادي: «وقد اعتمد عليه القرآن في الحقائق الدينيّة الكبرى، التي تُعدّ الدعامة الأساس للعقيدة، والتي تحتاج إلى قوّةٍ وحسم، وإيجازٍ وتأكيد، كما في قضية الوحدانية ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾﴾ [آل عمران: الآية ١٨]، وإخلاص العبودية والعبادة لله؛ ﴿أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَۚ﴾ [هود: الآية ٢] وردت في مواقف كثيرةٍ من سورٍ عدّة على لسان الرسل والأنبياء في خطاب أقوامهم، بطريق النفي والاستثناء، وهو يعني قصر العبادة على الله سبحانه لا تتعداه إلى أحدٍ سواه، ولم يكن أنسب لتأدية هذا المعنى من أسلوب القصر؛ لأنه يحقق غرضًا يتصل بمهمة كلّ الرسل، يدعون إلى عبادة الله وحده؛ إذ يرمي غرضين برمية واحدة؛ أي: أنه يدعو إلى عبادة الله وحده، ويدعو إلى ترك عبادة ما سواه، في جملة واحدة وهي: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَۚ﴾؛ فضلًا عن قدرة هذا الأسلوب بما فيه من تأكيد وقدرة على التأثير، وحمل المخاطَب على التفكير والانصياع، وراجع آية ١٨٧ من «سورة الأعراف»[(١)]؛ لتجد فيها أربع جملٍ قصيرة متتابعة؛ وذلك لحسم الجدال في أمر الساعة ومتى تكون، وأن العلم بها مختصّ بالله سبحانه، وأنها لا تأتي إلا بغتة؛ وبذلك يتبين أهمية هذا الأسلوب في حسم القضايا العقدية والغيبية، بما فيها من قوة وتأكيد وإيجاز حاسم»[(٢)].

---

(١) وهي قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَاۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّيۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَۚ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةًۗ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِىٌّ عَنْهَاۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٧﴾﴾ [الأعراف: الآية ١٨٧]. وانظر في تحليلها: الحوار في القرآن الكريم، د. محمد شادي، دار اليقين، (ص١٠٦)، أسرار التركيب البلاغي، د. حجاب، (ص٧٩) فما بعدها.

(٢) علوم البلاغة، د. محمد شادي، (ص١٣٥ - ١٣٦).

أولًا: القصر بالنفي والاستثناء:

وهو أعلى طرق القصر وأقواها؛ إذ يجيءُ للأمرِ الذي يُنكرُه المخاطَب ويَشُكُّ فيه[١]، وقد يأتي لغيرِه تنزيلًا لغيرِ المُنْكِرِ منزلةَ المنكر؛ لبوادرَ ظهرت عليه، أو لغيرِ ذلك مما هو معروفٌ في أضربِ الخبر، يقولُ محمد أبو موسى: «وهذا هو رأسُ الأَمْرِ في هذا الطريق، فلا يأتي إلا في المعنى الذي يحتاجُ إلى فَضْلِ تقريرٍ وتوكيد»[٢]، ثم إنّ تعدّدَ أدوات النّفي من جهة، وتعدّدَ أدواتِ الاستثناء من جهةٍ أخرى - مع القول بعدم ترادف هذه الأدوات؛ إذ لكل أداة جَرْسها الخاص، ودلالتها المعينة المناسبة للتركيب[٣] - يزيدُ من ثراءِ هذه الطَّريقةِ من طُرق القصر[٤]، ولا شكّ أنّ الإثبات بعد النفي أعظم دلالة في الإثبات، من إثباتٍ مجرد بلا نفي.

■ **ومن شواهد ذلك في آيات العقيدة:** مجيء الشهادة على هذا الطريق، التي هي كلمة التوحيد، وأعظم كلمة قالها مكلّف، ولا شيء أعظم منها؛ ذلك لأن معناها هو الذي قامت عليه الأرض والسموات، وما أرسلت الرسل إلا للدعوة إليها، وما تعبَّد المتعبدون إلا لتحقيقها وامتثالها.

■ **وقد جاء تقريرها بطريق القصر في آيات كثيرة من كتابه الكريم، منها:** قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: الآية ١٩]، وقوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ۝٣٥﴾ [الصافات: الآية ٣٥]، وقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ۝١٦٣﴾ [البقرة: الآية ١٦٣]، وقوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ

---

(١) دلائل الإعجاز، (ص٢٥٥).

(٢) دلالات التراكيب - دراسة بلاغية، د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م، (ص١٠٤).

(٣) أساليب القصر في القرآن الكريم، (ص١٢٩).

(٤) الخصائص البلاغية في سورة يوسف، (ص١٥٥).

﴿ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: الآية ٢٥٥]، وقوله: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُۚ﴾ [الأنعام: الآية ١٠٢]، وقوله: ﴿إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ وَسِعَ كُلَّ شَيۡءٍ عِلۡمٗا ٩٨﴾ [طه: الآية ٩٨]، وغير ذلك من المواضع في كتاب الله، وهي تأتي في كل موضع لتقرير حقيقة قاطعة؛ وهي أن الله هو المعبود الحق، وأنه المستحق للعبادة وحده دون سواه، وقد تتنوَّع الطرق بحسب نظام السور وسياق الآيات[١].

ومعنى «الإله»: المعبود. قال الثعلبي عن اسم الله العظيم: «وأكثر العلماء على أنه مشتق؛ واختلفوا في اشتقاقه؛ فقال النضر بن إسماعيل: هو من التأله؛ وهو التنسك والتعبد... ويقال: أَلَه إلاهة، كما يقال: عبد عبادة، وقرأ ابن عباس: (وَيَذَرَكَ وإلاهَتَك)؛ أي: عبادتك؛ فمعناه: وعبادتك، والمعبود الذي تحق له العبادة»[٢].

واشتقاقه من: أَلَه إلاهةً؛ أي: عَبَد عبادةً، ومنه قولنا: (الله)، وأصله: (إله) على وزن فِعال، بمعنى مفعول؛ لأنه مألوه بمعنى معبود، والتأليه: التعبيد، والتألّه: التنسك والتعبد، قال رؤبة بن العجّاج:

لِلهِ دَرُّ الغانِياتِ المُدَّهِ سَبَّحْنَ واسْتَرْجَعْنَ مِنْ تألُّهي[٣]

---

(١) وقد أفرد الدكتور صبّاح درَاز مبحثًا خاصًّا لقضية الوحدانية في كتابه سالف الذكر: (أساليب القصر في القرآن الكريم وأسرارها البلاغية)، (ص١٥١)؛ إذ إن هذه القضية تعد في مقدمة القضايا الكبرى التي نزل القرآن ليرسخها في العقول والقلوب بكل طرق الأداء، وفي أسلوب القصر جاءت في معارض شتى، وَفْق نظام السور وسياق الآيات. ومع ذلك فإني أرى الحاجة ماسّة إلى إفراد الألوهية بدراسة خاصة من خلال أساليب القصر، وتتبع سياقاتها ودلالاتها ومقاماتها وأسرارها في آي الذكر الحكيم.

(٢) تفسير الكشف والبيان، (١/ ٩٦)، وينظر: تفسير المحرر الوجيز، (١/ ٥٦).

(٣) الصحاح (أله)، (٧/ ٧٤)، المحكم والمحيط الأعظم (٢٢١٢)، مقاييس اللغة (أله)، (١/ ١٢٧)، تاج العروس، (أله)، (٣٦/ ٣٢٤)، الدر المصون، (١/ ١٠). =

قال الطيبي: «(الإله) فِعَال بمعنى مَفعول؛ كالكتاب بمعنى المكتوب، من أَلَه إلاهة؛ أي: عبد عبادة»[١]، وقال ابن جرير: «وروي لنا، عن ابن عباس، قال: أي هو ذو الألوهية والعبودية على خلقه أجمعين»، وقال: «ولا شك أنّ التألُّه: التفعُّل، من: ألَه يأله، وأن معنى: أَلَه - إذا نُطق به: عَبَدَ اللهَ»[٢].

وقال القرطبي: «(لا إله إلا الله)؛ أي: لا معبود إلا هو»[٣]، والمقصود: المعبود بحق، المعبود الذي تحق له العبادة[٤]؛ فمعنى (لا إله إلا الله) إذن: لا معبود بحقٍّ إلا الله؛ لأن المعبودات كثيرة، وليس شيء يستحق العبادة سوى الله؛ قال الزمخشري: «(الإله) من أسماء الأجناس كالرجل والفرس، يقع على كل معبود بحق أو باطل، ثم غلب على المعبود بحق، وأمّا الله فمختصّ بالمعبود بالحقّ، لم يطلق على غيره»[٥].

ولذا قُدّر خبر لا النافية للجنس بـ(حق)؛ فإن (لا) نافية للجنس، و(إله) اسمها مبني على الفتح في محل نصب، والخبر محذوف تقديره (حق) على الصحيح، و(إلا الله): بدل من الضمير المستتر في الخبر[٦]؛ فيكون

= المده: من مَدَهَهُ يَمْدَهُهُ مَدْهًا، أي: مَدَحه، وقيل: المَدْهُ: في نعت الهيئة والجمال، والمدح: في كل شيء، وقيل: مَدَهْتُه في وجهه، ومدحته إذا كان غائبًا، وقيل: الهاء في كل ذلك بدل من الحاء. ينظر: المحكم والمحيط الأعظم، (٢/ ١٨٢)

(١) شرح الطيبي على مشكاة المصابيح، المسمى (الكاشف عن حقائق السنن)، للإمام شرف الدين الحسين بن محمد الطيبي، (المتوفى: ٧٤٣هـ)، اعتنى به وعلق عليه: أبو عبد الله محمد علي سمك، دار الكتب العلمية - بيروت، (دون طبعة وتاريخ)، (١/ ٨٧).

(٢) تفسير الطبري، (١/ ١٢٣).

(٣) تفسير القرطبي، (١٨/ ١٤٠).

(٤) تفسير الكشف والبيان، (١/ ٩٦)، وينظر: تفسير المحرر الوجيز، (١/ ٥٦).

(٥) تفسير الكشاف، (١/ ٤٩).

(٦) ينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، (المتوفى: =

المعنيُّ بالشهادة حينئذٍ: أقرّ إقرارًا قاطعًا، وأحكم حكمًا جازمًا أنه لا معبود بحق إلا الله، وكل معبود دونه فهو باطل؛ والمتشهد يعلم بهذا الإقرار وهذا الحكم أن صرفَ أي نوع من أنواع العبادة لغير اللّه تعالى ظلمٌ عظيم، وشرك به سبحانه، كما يلزم لتحقيقها أن يعرفَ معنى العبادة، وأنواعها؛ لكي لا يصرف شيئًا منها لغير اللّه وهو لا يشعر أن ذلك عبادة له.

■ **ومن هنا يتقرر خطأ تفسير كلمة التوحيد بالوجود أو بأفراد الربوبية**؛ كأن يقال في معناها وتقدير الخبر: لا إله موجود إلا الله، أو: لا قديم إلا الله، أو: لا خالق إلا الله، أو: لا قادر على الاختراع إلا الله، أو غير ذلك من التفسيرات التي يتسامح فيها بعض المعربين من غير برهان مبين؛ فإن وجود الله وربوبيته لا يكاد ينكرهما أحدٌ من العالمين، كما قال الله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [الزمر: الآية ٣٨]، ولا ينكر ذلك إلا جاحدٌ مكابر، كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: الآية ١٤]، وقد سلف الكلام على ذلك في الفصل الأول(١).

فلا يصح القول بأن معنى (لا إله إلا الله): لا خالق إلا الله، أو: لا قادر على الاختراع إلا الله، أو: لا موجود إلا الله؛ بل معناها: لا معبود بحق إلا الله، فتفسّر بالألوهية لا بالربوبية والوجودية؛ **وذلك لأمور عدّة:**

الأول: أن اشتقاق اسم الله العظيم (الله) في اللغة، من ألَه إلاهةً، أي: عبد عبادة، وقد جاء في أشعار العرب؛ كما في بيت رؤبة السالف؛ فإذا ثبت

= ٦٨٤هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، (ص٣٠٨)، معنى: «لا إله إلا الله» للزركشي، (ص٤٧)، دليل السالك إلى ألفية ابن مالك، عبد الله بن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي - المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٣٣هـ، (١/ ٢٦٣).

(١) وينظر: درء التعارض، (١/ ٣٩٢).

أنه المعبود؛ فإنه لا يفسر بغير ذلك؛ بل ولا حاجة لأن يقال: لا إله معبود باستحقاق إلا الله؛ لأن معنى (إله) هو (معبود) ولازمه أن يكون بحق؛ فيكون جمعًا بين المفسِّر والمفسَّر؛ فيكتفى بذكر أحدهما.

وقد سمَّت العربُ الشمسَ إلاهةً لمّا عبدوها، وقالت مية بنت أم عتبة بن الحارث:

تروَّحنا من اللعباءِ عصرًا   فأعجلنا الإلاهةَ أن تؤوبا(١)

الثاني: أن لازم كون معنى (الله) هو (المعبود) أن يُفسّرَ تقديرُ الخبر بـ(حق)، وقد دلّ على ذلك أيضًا قولُ الحق سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٦٢﴾﴾ [الحج: الآية ٦٢]، وقوله: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ ۚ أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَٰسِبِينَ ﴿٦٢﴾﴾ [الأنعام: الآية ٦٢]، وقوله: ﴿وَرُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ ۖ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾ [يونس: الآية ٣٠].

الثالث: أن كفّار قريش والمشركين في الجاهلية لا ينكرون أنه لا خالق إلا الله، أو لا قادر على الاختراع إلا الله كما سلف، وأشعارهم مليئةٌ بهذا الإقرار، ومن ذلك قول زهير بن أبي سلمى:

فلا تكتمنَّ اللهَ ما في نفوسِكم   ليَخفَى ومَهما يُكتَمِ اللَّهُ يَعلَمِ
يُؤَخَّرْ فَيُوضَعْ في كتابٍ فيُدّخَرْ   ليَوْمِ الحِسابِ أوْ يُعَجَّلْ فيُنقَمِ(٢)

---

(١) المحكم، (٢/ ٢١٢)، مقاييس اللغة، (١/ ١٢٧)، لسان العرب، (أله)، (١٣/ ٤٩٦).
واللعباء: موضع، قال في تاج العروس (٤/ ٢١٤): سبخةٌ معروفة بالبحرين، بحذاء القَطيف وسِيِف البحر.
(٢) ديوان زهير بن أبي سلمى، (ص١٠٧).

ومنه قول حاتم الطائي:

أما والذي لا يعلمُ السرَّ غيرُه ويُحيي العظامَ البيضَ وهي رميمُ[(١)]

الرابع: أن كفار قريش لما قال لهم الرسول ﷺ: «**قولوا: لا إله إلا الله**»؛ قالوا - كما أخبر الله عنهم: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ۝٥﴾ [ص: الآية ٥].

فلم يفهم كفار قريش عندما أمرهم النبي ﷺ أن يقولوا: (لا إله إلا الله) أن معناها: لا خالق أو لا قادر على الاختراع إلا الله؛ لأنهم لا ينكرون ذلك؛ إنما أنكروا أن تكون العبادة كلها لله وحده لا شريك له؛ فمعنى (لا إله إلا الله) إذن: لا معبود حقٌّ إلا الله؛ قال القرافي: «وبهذه الطريقة تعيّن أن نقول: لا معبود باستحقاق؛ فإن نفي المعبود مطلقًا ليس بصادق؛ فإن المعبودات واقعة كثيرًا من الشجر والحجر والكواكب وغير ذلك؛ فلا يصدق الإخبار عن النفي إلا إذا قيّد بالاستحقاق؛ فلا ينبغي أن نهمل هذه الدقائق؛ فإنها متعينة الاعتبار شرعًا وعقلًا ولغة»[(٢)].

الخامس: **تُفسر الألوهية بالضد**: إذ جُعل الطاغوت مضادًّا لاسم (الله) كما في قوله: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: الآية ٢٥٦]، والطاغوت: هو المعبود بغير حق؛ قال النووي: «قال الليث وأبو عبيدة والكسائي وجماهير أهل اللغة: الطاغوت: كل ما عبد من دون الله»[(٣)]؛ فالمعنى إذن: فمن يكفر بكلّ ما عبد من دون الله، ويوحّد الله بالعبادة؛ فقد

---

(١) ديوان حاتم الطائي، شرحه وقدم له: أحمد رشاد، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، (ص٤٧).

(٢) الاستغناء في أحكام الاستثناء، (ص٣٠٨).

(٣) شرح صحيح مسلم، (٣/١٨).

حقق التوحيد، وليس المعنى: فمن يكفر بخالق أو مخترع غير الله، ويؤمن بأنه لا خالق أو مخترع إلا الله؛ إذ لا يوجد خالق غير الله بإجماع الخلق؛ فثبت أن تفسير (الله) أي: المعبود بحق، «واسم (الله) بعد (إلا) من حيث إنه الواجب له الإلهية؛ فلا يستحقها غيره سبحانه، وجملة الفائدة في ذلك: أن تعلم أن هذه الكلمة مشتملةٌ على الكفر بالطاغوت، والإيمان بالله؛ فإنك لما نفيت الإلهية وأثبتَّ الإيجاب لله سبحانه؛ كنت ممن كفر بالطاغوت وآمن بالله»[١].

فتضمّن هذا القصر التحقيقي أن ما سوى اللّه ليس بإلهٍ على الحقيقة، وأن إلهيةَ ما سوى الله أبطلُ الباطل، وإثباتَها أظلمُ الظلمِ؛ فلا يستحق العبادة سواه، كما لا تصلح الإلهية لغيره؛ فتضمنت نفي الإلهية عما سواه، وإثباتها له وحده لا شريك له، وذلك يستلزم الأمر باتخاذه إلهًا وحده، والنهي عن اتخاذ غيره معه إلهًا، وهذا يفهمه المخاطب من هذا النفي والإثبات، وهذا كثير في كلام العلماء ونُقل الإجماع عليه[٢].

وجملة القصر في قوة جملتين؛ إحداهما مثبتة، والأخرى منفية، وهذا الأسلوب من أقوى الأساليب التي يؤتى بها لتمكين الكلام وتقريره في الذهن؛ لدفع ما فيه من إنكار أو شك[٣].

ولذا كان قول: (لا إله إلا الله) وقول: (لا إله غير الله) أبلغ في الإثبات من قول: (الله إلهٌ واحد)؛ لأن هذا قد ينفي التقسيم، لكنه لا ينفي استحقاق

---

(١) تيسير العزيز الحميد، (ص٨٧)، وقد عزا مصنفُه هذا النّصّ إلى ابن هبيرة (المتوفى: ٥٦٠هـ) في كتابه الإفصاح عن معاني الصحاح، ولم أجده في الإفصاح بتحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، ١٤١٧هـ.

(٢) تيسير العزيز الحميد، (ص٧٣).

(٣) ينظر: بغية الإيضاح، (٢/ ٣).

غير الله للعبادة، بخلاف القصر التحقيقي الذي يعرف به المستحق لذلك على الحقيقة؛ ولذا وقعت الخصومة بين الرسل عليهم السلام وأقوامِهم؛ حتى قالوا: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ۝٥﴾؟! مع إقرارهم بالوجود وبالربوبية كما سلف بيانه، قال ابن القيم: «وهذه أعظمُ كلمة تضمّنت بالوضع نفي الإلهية عما سوى الله، وإثباتَها له بوصف الاختصاص؛ فدلالتها على الإثبات أعظم من دلالة قولنا: (الله إله)، ولا يستريب أحد في هذا البتة»(١).

وكان قول: (لا إله إلا الله) على هذه الصيغة الخاصة الجامعة بين النفي والإثبات: دليلًا قاطعًا على قصر صفة الإلهية على الله تعالى قصرًا حقيقيًّا تحقيقيًّا، وهذا القصر لا يمنع اتصاف الله تعالى بصفات أخرى غير الألوهية؛ فمعنى قصر الصفة على الموصوف إذن: أن هذه الصفة لا تتجاوز الموصوف إلى غيره، ولا يمنع هذا من أن يتجاوزها الموصوف إلى غيرها(٢).

ثم إن الجمع بين النفي والإثبات أبلغ طرق القصر، وقد ثبت العلم الضروري بالاكتفاء بهذه الكلمة الشريفة في إثبات التوحيد لله تعالى؛ من غير نظر إلى واسطة بين النفي والإثبات، ولا انضمام لفظ آخر إليه.

■ ومن هنا، كان لهذه الكلمة ركنان أساسان لا تصح إلا بهما؛ هما: ركن النفي: (لا إله)، وركن الإثبات: (إلا الله).

والمراد بالنفي: نفي الإلهية عمّا سوى الله تعالى من سائر المخلوقات.

والمراد بالإثبات: إثبات الإلهية لله سبحانه؛ فهو الإله الحق وما سواه من الآلهة المتّخَذَة من دونه باطلة.

---

(١) بدائع الفوائد، (٣/ ٥٦٥).

(٢) نظرات في علم المعاني للأشقر، مطبعة دار أسيوط، (٢/ ١٧).

فدلّ النفي: (لا إله) على نفي الإلهية عن كل ما سوى الله تعالى كائنًا ما كان، ودلّ الإثبات: (إلا الله) على إثبات الإلهية لله وحده دون كل ما سواه، وهذا هو التوحيد الذي دعت إليه الرسل، ودل عليه القرآن من أوله إلى آخره، كما قال تعالى عن الجن: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۝١ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا ۝٢﴾ [الجن: الآيتان ١، ٢]، وهي لا تنفع إلا من عرف مدلولها نفيًا وإثباتًا، واعتقد ذلك وقبِله وعمل به، وأما من قالها من غير علم واعتقاد وعمل؛ فإن هذا لا ينفعه، وهو صنيع المنافقين كما سلف، وهو حجة عليه بلا ريب، قال البقاعي: «(لا إله إلا الله) أي: انتفى انتفاءً عظيمًا أن يكون معبودٌ بحقٍّ غير الملك الأعظم؛ فإن هذا العلم هو أعظم الذكرى المنجية من أهوال الساعة، وإنما يكون علمًا إذا كان نافعًا، وإنما يكون نافعا إذا كان مع الإذعان والعمل بما تقتضيه، وإلا فهو جهل صِرْف»(١)؛ ولذا قال الله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ﴾ [محمد: الآية ١٩]؛ فتقدمها العلم وتبعها العمل، وبوّب البخاري في «صحيحه» على هذه الآية بقوله: «باب: العلم قبل القول والعمل»(٢).

والقصر في هذه الكلمة يكون بحسب حال المخاطب إفرادًا وتعيينًا وقلبًا، وقد تنوع مجيئه على ذلك في القرآن الكريم؛ بحسب السياق ومراعاة حال المخاطب.

■ **ومن الآيات العقدية التي يتقرر معناها بطريق النفي والاستثناء:** آيات إثبات الشفاعة لمن أذن الله له ورضي قوله وعمله، قال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا ۝١٠٩﴾ [طه: الآية ١٠٩]، وقوله: ﴿وَلَا

---

(١) نظم الدرر، (٧/ ١٦٤).

(٢) صحيح البخاري، (١/ ١٧).

يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: الآية ٢٨].

ففي هاتين الآيتين ورد نفيُ الشفاعة ونفي الانتفاع بها عن غير من لم يأذن الله له ويرضى قوله وعمله وهم غير الموحِّدين، وإثباتُها لمن يأذن الله له ويرضى قولَه وعملَه من عباده الموحدين، وذلك بطريق الحصر بالنفي والاستثناء، ويدخل في استحقاق الانتفاع بها حتى العصاة؛ لأن من اصطفاه الله عبدًا موحّدًا له؛ فقد ارتضاه، ومن ارتضاه فهو مستحق للشفاعة بإذن الله، وهي محصورة في الموحدين منفية نفيًا قاطعًا عن غير الموحدين، وقد سلف تقرير ذلك في مبحث التعريف والتنكير من الفصل الأول.

ثانيًا: القصر بـ(إنّما):

أداة القصر (إنّما) أصلها من الأداة (إنّ)، وقد قال عبد القاهر مُشعرًا بأهميّة التأمّل في هذه الأداة والتروّي في التكلُّم على أسرارها في سياقٍ ما: «واعلم أنّه ليس يكاد ينتهي ما يَعرِض بسبب هذا الحرف من الدَّقائق»[(١)]، وضُمَّت إليها (ما) الزائدة للتأكيد؛ فكفّتها عن العمل، وهيّأَتْها للدّخول على الجملتين الاسميّة والفعلية، وبضمِّ (ما) إليها اجتمع في لفظيها مؤكدان؛ إذ أصلهما يُفيد التأكيد، وزاد التأكيد بضمّ (ما) إليها[(٢)]؛ وهي من أهم طرق القصر، وتدلّ عليه بالوضع، ومما يدل على إفادتها القصر أيضًا: تضمنها معنى النفي والاستثناء، فهي بمعنى: (ما) و(إلا)؛ فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ﴾ [البقرة: الآية ١٧٣] معناه: ما حرم عليكم إلا الميتة[(٣)].

■ **ومما جاء على ذلك من آيات العقيدة:** قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ

---

(١) دلائل الإعجاز، (٣٢٧).

(٢) البلاغة العربية للميداني، (١/ ١٤٤).

(٣) الإيضاح مع البغية، (٢/ ١٢).

﴿ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴿٩٨﴾﴾ [طه: الآية ٩٨]، وهذه الآية إحدى آيات توحيد الإلهية، وفيها حصر طريقه (إنّما)، فيكون معناها: ما إلهكم إلا إله واحد؛ أي: ما معبودكم الحق إلا واحد، وهو الله لا إله حقّ إلا هو، وقد جاء تفسير ذلك بطريق النفي والاستثناء؛ فهو حصر مفسّر للحصر بـ«إنما».

والقصر في هذه الآية قصر حقيقي تحقيقي، وهو قصر قَلْبٍ؛ كون المخاطبين منكرين معتقدين خلاف ذلك؛ ففيه ردٌّ لاعتقادهم وواقع أمرهم؛ إذ كانوا يعبدون العجل معتقدين رشادهم وصواب فعلهم[(١)]، وهذا قاله موسى عليه السلام للسامري[(٢)]، في قصة السامريّ مع العجل، حين ذهب موسى عليه السلام إلى ميقات ربه؛ فعمد السامري فأخذ ما كان استعاره من الحُلِي؛ فصاغ منه عِجلًا وألقى فيه قبضةً من التراب، كان قد أخذها من أثَرِ فرس جبريل عليه السلام حين رآه يوم أغرق الله فرعون على يديه؛ فجعل له فتحة في فم العجل وأخرى في دبره؛ فيدخل الهواء من دبره ويخرج من فمه؛ فيخور كما يخور العجل الحقيقي؛ فيرقُصون حوله ويفرحون، وقالوا - كما أخبر الله عنهم: ﴿هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ فَنَسِىَ﴾ [طه: الآية ٨٨]؛ أي: فنسي موسى ربّه عندنا وذهب يتطلبه وهو ها هنا؛ قال الله تعالى - مبينًا بطلانَ ما ذهبوا إليه وما عوّلوا عليه من إلهية هذا الذي قُصاراه أن يكون حيوانًا بهيمًا وشيطانًا رجيمًا: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ [طه: الآية ٨٩].

وقال: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟

(١) الحوار في القرآن الكريم، (ص١١٧).

(٢) روى ابن جرير عن قَتادة، قال: «كان - والله - السامريّ عظيمًا من عظماء بني إسرائيل؛ من قبيلة يقال لها: سامرة، ولكن عدوّ الله نافق بعد ما قطع البحر مع بني إسرائيل». تفسير الطبري، (١٨/ ٣٦٣).

ﮋﻇَٰﻠِﻤِﻴﻦَﮊ [الأعراف: الآية ١٤٨]؛ فذكر أن هذا الحيوان لا يتكلم، ولا يردُّ جوابًا، ولا يملك ضَرًّا ولا نفعًا، ولا يهدي إلى رُشد، اتخذوه وهم ظالمون لأنفسهم، عالمون في أنفسهم بطلانَ ما هم عليه من الجهل والضلال؛ ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِيٓ أَيۡدِيهِمۡ﴾ [الأعراف: الآية ١٤٩]؛ أي: ندموا على ما صنعوا ﴿وَرَأَوۡاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ ضَلُّواْ قَالُواْ لَئِن لَّمۡ يَرۡحَمۡنَا رَبُّنَا وَيَغۡفِرۡ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾ [الأعراف: الآية ١٤٩](١).

فبيّن ﷻ في هذه الآية: أن العجل الذي صنعه السامريُّ من حُليِّ القبط لا يمكن أن يكون إلهًا؛ وذلك لأنه حَصَر الإلهية الحقة في الله تعالى بـ﴿إِنَّمَآ﴾ التي هي أداة حصر على التحقيق في خالق السموات والأرض، الذي لا إله إلا هو؛ أي: لا معبود بالحق إلا هو وحده ﷻ، وهو الذي وسع كل شيء علمًا.

وما ذكره تعالى في هذه الآية الكريمة؛ من أنه تعالى هو الإله المعبود بحق دون غيره، وأنه وسع كل شيء علمًا: قد ذكره سبحانه في آيات كثيرة من كتابه العزيز، وجاء في كثير من المواضع بطريق الحصر، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: الآية ٢٥٥].

وقوله: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: الآية ١٩]، إلى غير ذلك من الآيات، وقد سلف شيء من الكلام على ذلك.

وهذه الجملة من كلام موسى عليه السلام هي استئناف مَسوق لإحقاق الحق وإبطال الباطل؛ فهو يقول لهم: ليس هذا إلهكم، إنّما إلهكم الله الذي لا إله إلا هو، ما لكم - أيها القوم - معبودٌ إلا الذي له عبادة جميع الخلق، ولا

---

(١) البداية والنهاية، (١/ ٢٨٧).

تنبغي العبادة إلا له، فإنّ كل شيء فقير إليه، عبدٌ له[(١)].

وقد جاءت جملة القصر هذه بعد وَعْظه الذي أخبر الله عنه بقوله: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَٰسَٰمِرِيُّ ﴿٩٥﴾ قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُواْ بِهِۦ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِى نَفْسِى ﴿٩٦﴾ قَالَ فَٱذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِى ٱلْحَيَوٰةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَّن تُخْلَفَهُۥ وَٱنظُرْ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِى ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِى ٱلْيَمِّ نَسْفًا ﴿٩٧﴾ إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴿٩٨﴾﴾.

قال ابن عاشور: «موقعها موقع التذييل لوعظه، وقد التفت من خطاب السامري إلى خطاب الأمة؛ إعراضًا عن خطابه؛ تحقيرًا له، وقصدًا لتنبيههم على خطئهم، وتعليمهم صفات الإله الحق، واقتصر منها على الوحدانية، وعموم العلم لأن الوحدانية تجمع جميع الصفات»[(٢)].

فجاءت الجملة تقريرًا لاختصاص الإلهية[(٣)]، وبذلك أثبت موسى عليه السلام لقومه أن المستحق للعبادة إنما هو الله رب العالمين[(٤)]، قال القاسمي: «والقصد تقرير أمر التوحيد؛ ببيان أنها دعوى كل نبيّ لا سيما أشهرهم نبأً، وهو موسى عليه السلام؛ فقد خوطب في أول السورة بقوله تعالى: ﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [طه: الآية ١٤]، وبه ختم تعالى نبأه في السورة نفسها بهذه الجملة: ﴿إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [طه: الآية ٩٨]»[(٥)].

وهذه الآيات وما قبلها وما في معناها تدل على أن الله تعالى إنّما أراد من

---

(١) تفسير الطبري، (١٨/ ٣٦٧)، تفسير ابن كثير، (٣/ ٢٠٠).
(٢) تفسير ابن عاشور، (١٦/ ١٧٧).
(٣) تفسير الطبري، (١٨/ ٣٦٧)، تفسير ابن كثير، (٣/ ٢٠٠).
(٤) التفسير الوسيط، (٣/ ٩٢١٦).
(٥) تفسير محاسن التأويل، (٧/ ١٢٠)

عباده أن يوحدوه بأعمالهم، وألا يجعلوا له شريكًا في العبادة، كما قال تعالى آمرًا رسوله محمدًا ﷺ بصيغة الحصر أيضًا: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴿١١٠﴾﴾ [الكهف: الآية ١١٠].

■ **ومن الآيات المتعلقة بهذا المبحث: قوله تعالى:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾﴾، فقوله: ﴿إِنَّمَا﴾ أداةُ حَصْر؛ أي ما يأمركم الشيطان إلا بالسُّوءِ والفَحْشَاء[(١)]، وهذه الآيةُ استئنافٌ لبيان كَيفيَّةِ عداوة الشيطان، وتفصيلٌ لفنون شرِّه وإفساده، وانحصار معاملتِه معهم في ذلك[(٢)]، فيأمرُهم بهذه الشرورِ والمعاصي التي تسوء صاحبها[(٣)].

والأمرُ في قوله: ﴿يَأْمُرُكُم﴾ هو إمّا بقوله في زمنِ الكَهَنَة وحيثُ يتصوَّر، وإمَّا بوسوستِه وإغوائه، وتزيينه[(٤)]؛ وعلى ذلك فيكونُ في الآية مجاز، يقول الألوسي: «وعلى أنَّ الخطاب في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ لجميعِ النَّاس لا للمتَّبِعين فقط، ولا منافاةَ أيضًا، بَل لأنّا نجد من أنفسنا أنّه لا طلب منه للفعل منّا، وليس إلا التزيين والبعث؛ فهو استعارةٌ تبعية لذلك، ويَتْبَعُها الرّمزُ إلى أنَّ المخاطبين بمنزلة المأمورين المنقادين له، وفيه تسفيه رأيهم وتحقير شأنهم، ولا يَرِدُ أنَّه إذا كان الأمر بمعنى التزيينِ فلا بدَّ أن يقال: (يأمر لكم)، وإن كان بمعنى البعث فلا بُدّ أن يقال: (يأمركم على السُّوءِ أو

(١) تفسير ابن عثيمين، سورة البقرة، (٢/ ٢٣٧).
(٢) تفسير روح المعاني، (٢/ ٣٩)، وتفسير ابن عاشور، (٢/ ١٠٣).
(٣) تفسير ابن سعدي، (ص٨٠).
(٤) تفسير البحر المحيط، (١/ ٦٥٤)، وتفسير ابن عاشور، (٢/ ١٠٣).

للسُّوءِ)؛ إذ المذكور لفظ الأمر؛ فلا بدّ من رعاية طريق استعماله»[١].

ونلاحظُ أنَّ الفعلَ ﴿يَأْمُرُكُم﴾ جاء بصيغةِ المضارع؛ وذلك - والله أعلم - للّدلالة على استمرار هذه الأفعالِ الشائنة منه، وأنّ ذلك دأبُه ومهنتُه، وأنَّه مستمرّ في السعي في إغواءِ عبادِ الله.

ثُمَّ بيَّنَ تعالى ما يأمرُ به الشيطانُ فقال: ﴿بِالسُّوٓءِ وَالْفَحْشَآءِ﴾ قال الماورديّ: «قال السُّدِّي: السُّوء في هذا الموضع: معاصي الله، سُمِّيَت سوءًا لأنَّها تَسُوءُ صاحبَها بسوءِ عواقبِها، وفي (الفحشاءِ) ها هنا ثلاثةُ أقاويلَ: أحدها: الزنا، والثاني: المعاصي، والثالث: كلُّ ما فيه الحدُّ، سُمِّي بذلك لفُحش فعْلِه وقُبْح مَسموعه»[٢]. ويرى السّعديُّ أنَّ قوله: ﴿بِالسُّوٓءِ﴾، أي: بالشرِّ الذي يسوءُ صاحبَه؛ فيدخلُ في ذلك جميعُ المعاصي، ويكونُ قولُه: ﴿وَالْفَحْشَآءِ﴾ من باب عطف الخاصّ على العامِّ؛ لأنّ الفحشاء من المعاصي: ما تناهى قبحُه؛ كالزّنا وشرب الخمر والقتل والقذف والبُخل ونحو ذلك؛ مما يستفحشُه من له عقل[٣].

ثُمَّ قال تعالى مُبيِّنًا ما يأمرُ به الشيطان أيضًا فقال: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، وخصّه بالعطف مع أنّه بعض السّوء والفحشاء؛ لاشتمالِه على أكبر الكبائر وهو الشركُ والافتراءُ على الله[٤]، وهذا مطمح إبليس وغاية مراده من بني آدم.

وقد يكون العطف للمبالغةِ في الزَّجر؛ فإنَّ التحذير من الأول - مع كونه

---

(١) تفسير روح المعاني، (٢/ ٣٩)، ويُنظر: تفسير ابن عاشور، (٢/ ١٠٣) فما بعدها، وقد جعل الاستعارةَ تمثيلية.
(٢) تفسير النكت والعيون، (١/ ٢٢٠).
(٣) تفسير ابن سعدي، (١/ ٨٠).
(٤) تفسير ابن عاشور، (٢/ ١٠٤).

في القُبح والشَّناعة دون الثاني - تحذيرٌ عن الثَّاني على أبلغِ وجهٍ وآكدِه، وللإيذان بأنّ العاقل يجبُ عليه أن لا يقولَ على الله تعالى ما لا يعلم وقوعَه منه تعالى مع الاحتمال، فضلًا عن أن يقول عليه ما يعلم عدم وقوعه منه تعالى(١)، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**ومن قال في القرآنِ برأيه فليتبوّأ مقعده من النار**»(٢)، وأنه قال: «**من قالَ في القرآنِ برأيِهِ فأصابَ فقد أخطأ**»(٣)، قال ابن تيمية: «فَمن قال في القرآنِ برأيه فقد تكلّف ما لا عِلْمَ له به، وسلك غيرَ ما أُمِر به، فلو أَنّه أَصاب المعنى في نَفْسِ الأَمر لكَان قد أخطأ؛ لأنّه لم يأت الأمر من بابه؛ كَمن حكَم بين النّاس على جهلٍ فهو في النّار، وإن وافَقَ حُكمُه الصّوابَ في نفْس الأمر؛ لكن يكون أخف جُرمًا ممن أخطأ»(٤).

ولذا كانت هذه الآية من أدلة أَهل السُّنَّة والجماعة على عدم جواز تفسير القرآن بالرأي المجرَّد؛ فإنَّه من القول على الله بغير علم، ومن أخصِّ عمل الشيطان وأمره؛ بل يفسر القرآن بالقرآن، ثمّ بالسنة، ثم بأَقوال الصّحابة، ثم بأَقوال التابعين، ثمّ باللغة العربية التي نزل بها القرآن، كما عليه أهل السنة والجماعة(٥).

---

(١) تفسير أبي السعود، (١/ ١٨٨).

(٢) أخرجه الترمذي، برقم (٢٩٥١)، وقال: هذا حديث حسن، والنسائي في الكبرى، برقم (٨٠٨٥) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) أخرجه الترمذي، برقم (٢٩٥٢)، وأبو داود، برقم (٣٦٥٢)، والبيهقي في الشعب، برقم (٢٢٧٧) من حديث جندب بن عبد الله رضي الله عنه.

(٤) مجموع الفتاوى، (١٣/ ٣٧١).

(٥) ينظر: أصول في التفسير، الشيخ محمد بن صالح العثيمين، (المتوفى: ١٤٢١هـ) طبعة دار ابن الجوزي ١٤٣٠هـ، (ص٢٣)، الوجيز في عقيدة السلف، عبد الله بن عبد الحميد الأثري، مراجعة وتقديم صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، الناشر: وزارة الشؤون =

ويرون أن في تفسير القرآن بالرأي عدولًا عن منهج الصحابة والتابعين[(١)]، ومن عدل عن سبيلهم وقع في البدع، التي مضمونها أنه يقول على الله ورسوله ما لا يعلم، أو غيرَ الحق، وهذا مما حرمه الله ورسوله[(٢)].

بل إن التقوّل على الله بلا علم - فوق كونه من إرادة الشيطان وأمره - قد جعله اللهُ مرتبةً فوق الشرك بالله ﷻ، قال الله تعالى بصيغة الحصر أيضًا: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: الآية ٣٣]؛ فجعله مرتبةً فوق الشرك به؛ لأن القول عليه بلا علمٍ يشمل الشرك ويشمل غيره؛ فكل مشرك قد قال على الله بلا علم، بلسان المقال وبلسان الحال؛ فمن عبدَ مع الله غيره، أو جحدَ أمرًا معلومًا من الدين بالضرورة؛ فقد قال على الله بلا علم، وهو كذلك يشمل الضلال والبدع؛ فكلّ ضلالٍ وبدعة هي في الحقيقة من القول على الله بغير علم[(٣)]، ولهذا قال أحمد بن حنبل: «يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبّهون عليهم، فنعوذ بالله من فتن المضلين»[(٤)].

= الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ، (ص٦٣).

(١) مجموع الفتاوى، (١٣/ ٣٦١).

(٢) المصدر السابق، (٧/ ٢٨٨).

(٣) شرح رسالة الرد على الزنادقة والجهمية، الشيخ عبد العزيز بن عبد الله الراجحي، مركز عبد العزيز الراجحي للاستشارات والدراسات، الطبعة الثانية ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م، (ص٦٤).

(٤) الرد على الزنادقة والجهمية، (ص٦).

قال ابن القيم: «فرتّب المحرمات أربع مراتب، وبدأ بأسهلها وهو الفواحش، ثم ثنّى بما هو أشدُّ تحريمًا منه وهو الإثمُ والظلم، ثم ثلّث بما هو أعظمُ تحريمًا منهما وهو الشركُ به سبحانه، ثم ربّع بما هو أشدُّ تحريمًا من ذلك كلِّه وهو القولُ عليه بلا علم؛ وهذا يعمُّ القولَ عليه سبحانه بلا علم في أسمائِه وصفاتِه وأفعالِه وفي دينِه وشرعه»[1].

وقال أيضًا: «وقوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ فهذا أعظمُ المحرّمات عند الله وأشدُّها إثمًا؛ فإنه يتضمّنُ الكذبَ على الله، ونسبتَه إلى ما لا يليقُ به، وتغييرَ دينه وتبديلَه، ونفيَ ما أثبتَه وإثباتَ ما نفاه، وتحقيقَ ما أبطلَه وإبطالَ ما حققه، وعداوةَ من والاه وموالاةَ من عاداه، وحُبَّ ما أبغضه وبُغضَ ما أحبه، ووصْفَه بما لا يليق به في ذاتِه وصفاته وأقواله وأفعاله؛ فليس في أجناس المحرّمات أعظمُ عند الله منه، ولا أشدُّ إثمًا، وهو أصلُ الشرك والكفر، وعليه أُسست البدعُ والضلالات؛ فكلُّ بدعة مُضلة في الدين أساسُها القولُ على الله بلا علم»[2].

وقد نبّه ابنُ عثيمين إلى وجه كون القول على الله بلا علمٍ أعظمَ من الإشراك بالله، **وذكر أن ذلك من وجهين اثنين**:

الأول: أنّ الشرك تصرّفٌ في فعل العبد، وأمّا القول على الله بما لا يعلم فهو تصرّف في حقّ الله.

الثاني: أنّ القول على الله بلا علمٍ أعظمُ تأثيرًا في الغير من الشرك بالله؛ لأنّ المشرك ضرره على نفسه؛ أمّا الذي يقول على الله ما لا يعلم فضرره

(١) إعلام الموقّعين، (١/ ٤٨).
(٢) مدارج السالكين، (١/ ٣٧٢).

على نفسه ومتعدٍّ إلى غيره أيضًا[١].

ثالثًا: القصر بطريق التقديم:

التقديم والتأخير، كما يقول عبد القاهر: «بابٌ كثيرُ الفوائد، جَمُّ المحاسن، واسعُ التصرُّف، بعيدُ الغاية، لا يزالُ يفترُّ لك عن بديعةٍ، ويُفضي بكَ إلى لطيفةٍ، ولا تزالُ ترى شِعرًا يروقُك مسمَعُه، ويَلْطُف لديك موقعُه، ثم تنظرُ فتجدُ سببَ أنْ راقك ولَطُف عندك أن قُدِّم فيه شيءٌ وحُوِّل اللفظُ عن مكانٍ إلى مكان»[٢].

هذا ما افتتح به عبدُ القاهر هذا الباب، وهو كافٍ لبيان أهميَّتِه، وقد آثرت الاكتفاء بالكلام على التقديم في مبحث القصر؛ لأن الفائدة التي تتعلق بأصل المعنى تكمن في التقديم المفيد للحصر والاختصاص؛ أما ما يكون للاهتمام ونحوه فلا شك في تأثيرها في المعنى قوّة وضعفًا؛ لكن لم يظهر لي كونه المقرِّر لأصل المعنى، الذي هو الغرض الأساس من هذا البحث.

■ **ومن أهم آيات العقيدة التي جاء تقريرها بهذا الطريق**: قول الله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: الآية ٥]، فضمير الفصل ﴿إِيَّاكَ﴾ مفعولٌ به مُقَدَّم في الموضعين؛ وعاملُ الأول: ﴿نَعْبُدُ﴾ وعامل الثاني: ﴿نَسْتَعِينُ﴾ وقُدِّم المعمول على عاملِه في الموضعين لإفادةِ الحصر؛ أي: لا نعبدُ إلا إياك، لا نستعينُ إلا إيَّاك، على العبادةِ وعلى غيرِها[٣].

---

(١) التعليق على القواعد والأصول الجامعة للإمام ابن سعدي، الشيخ محمد بن صالح العثيمين، (المتوفى: ١٤٢١هـ)، طبعة مؤسسة الشيخ ابن عثيمين، الطبعة الثالثة ١٤٣٦هـ-٢٠١٦، (ص٢٢).

(٢) دلائل الإعجاز، (ص١٠٦).

(٣) تفسير الفاتحة والبقرة لابن عثيمين، (ص ١٣).

قال الزمخشريُّ: «وتقديمُ المفعولِ لقصدِ الاختصاصِ»[١].

وخالفَ أبو حيان في دلالةِ تقديمِ المعمولِ على الاختصاص، واستشكل ما ذهب إليه الزمخشريُّ؛ فقال: «والتقديمُ على العاملِ عنده - أي الزمخشري - يوجبُ الاختصاص وليس كما زعم.

قال سيبويه: وقد تكلَّم على (ضربت زيدًا) ما نصُّه: وإذا قَدَّمْتَ الاسمَ فهو عربيٌّ جيِّدٌ كما كان ذلك - يعني تأخيرَه - عربيًّا جيدًا، وذلك قولك: (زيدًا ضربت)، والاهتمامُ والعنايةُ هنا في التقديمِ والتأخيرِ سواء، مثله في (ضرب زيدٌ عَمْرًا) و(ضرب زيدًا عمرو)»[٢]، ونصّ أبو حيّان على أنَّ تقديمَ المفعولِ للعنايةِ والاهتمام[٣]، وذكر من كلامِ سيبويهِ ما اعتقدَ أنَّه شاهدٌ لما ذهب إليه، كما استشهد بكلام الأعرابيِّ حينما سبَّ أعرابيًّا آخرَ؛ فأعرض عنه وقال: (إيَّاكَ أعني) فقال له: (وعنك أُعرض) قال أبو حيان: «فقدَّما الأهم»[٤].

وقد ناقشَ أبو موسى هذا الموضوعَ مناقشةً وافيةً ملخصُّها: أنّ حجَّة أبي حيَّان حُجَّةٌ واهيةٌ؛ لأنَّه لا يُحتجُّ برأيٍ على رأيٍ، وأنَّه ليس في كلامِ سيبويه ما يعارضُ كلامَ الزمخشريِّ؛ لأنَّ العنايةَ لا تنافي التخصيص، والنِّكات لا تتزاحم، وليس في كلامِ سيبويه ما يرفضُ الاختصاص، وليس في كلامِ الزمخشريِّ ما يرفضُ العنايةَ والاهتمام.

وكذلك حكايةُ الأعرابيِّ فإننا نفهم منها دلالة التخصيص؛ فقد قال لصاحبه: (إياك أعني)؛ أي: لا أقصد بالشتمِ سواك؛ فكيف تُعرض؟ وقال

---

(١) تفسير الكشاف، (١/ ٤٦، ٥٦).

(٢) تفسير البحر المحيط، (١/ ١٢٧)، ويُنظر كلام سيبويه: الكتاب، (١/ ٨٠).

(٣) تفسير البحر المحيط، (١/ ١٤١)، وينظر: تفسير القرطبي، (١/ ١٤٥).

(٤) تفسير البحر المحيط، (١/ ١٤١).

صاحبُه له: (وعنك أُعرض)؛ أي: أُعرض عنك خصوصًا[١].

وقريبًا من ذلك ما نصّ عليه ابن القيم من قبل؛ حيث قال: «وفيه الإيذان بالاختصاص المسمّى بالحصر؛ فهو في قوّة (لا نعبد إلا إياك ولا نستعين إلا بك)، والحاكم في ذلك ذوق العربية، والفقه فيها، واستقراء موارد استعمال ذلك مُقدّمًا، وسيبويه نص على الاهتمام ولم ينفِ غيره»[٢].

كما ناقشَ أبو موسى - أيضًا - قولَ أبي حيان: «والتقديمُ على العاملِ عنده - أي الزمخشري - يوجبُ الا ختصاص»، وذكرَ أنَّه كلامٌ ليس بدقيق؛ لأنَّ التقديم عند الزمخشري يفيد الاختصاص ولا يوجبُه، واستشهد ببعضِ المواضعِ التي رأى الزمخشريُّ أن التقديمَ فيها للأهمية[٣].

وعلى ذلك فالتقديمُ في هذه الآية مفيد للحصر، وهو تفسير جَمْع من الصحابة والتابعين وجَمع كبير من المفسرين[٤]؛ وهو من قصرِ الصِّفةِ على الموصوف قصرًا حقيقيًّا تحقيقيًّا في الموضعين؛ لأن الله هو المستحق وحده للعبادة دون سواه، والاستعانة نوع من العبادة؛ ولذا كان قصرها على الله قصرًا حقيقيًّا تحقيقيًّا. وأما ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن قصر الاستعانة من غير التحقيقي؛ لأن العبد قد يستعين بغير الله في بعض الصور؛ كاستعانة الجار بجاره، والمسلم بأخيه المسلم ونحو ذلك[٥]: فهو

(١) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، (ص٣٤٠ - ٣٤١).

(٢) مدارج السالكين، (١/ ٧٧).

(٣) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، (ص٣٤١).

(٤) يُنظر: تفسير ابن كثير، (١/ ٣٦)، تفسير ابن عاشور، (١/ ١٨١)، تفسير الشنقيطي، (١/ ٧)، تفسير السعدي، (١/ ٣٩).

(٥) ينظر: من بلاغة النظم القرآني، د. بسيوني عبد الفتاح فيود، مؤسسة المختار - القاهرة، =

قول فيه نظر؛ **لأن المقصود في الآية قصر الاستعانة من جهتين:**

الأولى: من جهة القدرة؛ فما كان من الأمور التي لا يقدر عليها إلا الله؛ كمغفرة الذنوب، وصلاح المال والولد ونحو ذلك؛ فإنه لا يصرف لغير الله.

الثانية: من جهة تعلّق القلب وميوله وركونه؛ وهذه عبادة متعلقة بالقلب، ولا تكون لغير الله تعالى.

وطلب الإعانة هو طلب لمقتضيات الربوبية؛ لأن الله ﷻ هو مدبر الأمر، ومن حيث كون الاستعانة طلبًا - كما تدل عليه السين والتاء - صارت عبادة، كما في هذه الآية، وكما في قوله ﷺ: «**إذا سألتَ: فاسألِ الله، وإذا استعنت: فاستعن بالله**»[(١)].

أما استعانة المخلوق بالمخلوق الحي الحاضر، وطلب عونه فيما يقدر عليه: فإن هذا غير مراد في هذا الموضع؛ لأن ذلك من قبيل المعاونة من غير تعلّق بالمخلوق وركون قلبٍ إليه؛ كما قال الله تعالى: ﴿**وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِۚ**﴾[المائدة: ٢]، وكما في قوله ﷺ: «**واللهُ في عونِ العبدِ؛ ما دام العبدُ في عونِ أخيه**»[(٢)]، ولا غِنَى للإنسان عن غيره من الناس؛ فهو يحتاج إليهم وإلى طلب العون منهم.

أمّا الاستعانة الحقيقية، وما يصاحبها من اعتقاد، وما تقتضي من تعلّق القلب وميوله والركون إلى المستعان به، وما يكون منها فيما لا يقدر عليه

= الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، (ص١٥٣).

(١) أخرجه الترمذي، برقم (٢٤٤٠)، وأحمد في مسنده، برقم (٢٨٠٢)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه مسلم، برقم (٤٨٦٧)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

إلا الله: فإنها لا تكون إلا بالله ولله ﷻ؛ سواء أكان ذلك في الطاعة أم في أمور الدنيا؛ ومن هنا صارت الاستعانة - بما فيها من الطلب - نوعًا من أنواع الدعاء، وقد قال ﷺ: «**الدُّعاءُ هو العِبادةُ**»[(١)]، وهي ثمرةٌ من ثمار الثقة بالله، قال ابن القيم: «والاستعانة تجمع أصلين: الثقة بالله، والاعتماد عليه؛ فإنّ العبدَ قد يثق بالواحد من الناس، ولا يعتمد عليه في أموره مع ثقته به؛ لاستغنائه عنه، وقد يعتمد عليه مع عدم ثقته به؛ لحاجته إليه، ولعدم من يقوم مقامه فيحتاج إلى اعتماده عليه، مع أنه غير واثق به. وكذلك التوكل؛ فهو معنى يلتئم من أصلين: من الثقة، والاعتماد، وهو حقيقة إياك نعبد وإياك نستعين»[(٢)].

ولذا قال ابن كثير: «الدّين يرجع كلّه إلى هذين المعنيين، وهذا كما قال بعض السّلف: الفاتحة سرّ القرآن، وسرّها هذه الكلمة: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾؛ **فالأوّل**: تبرّؤٌ من الشّرك، **والثّاني**: تبرّؤٌ من الحول والقوة، والتفويض إلى اللّه ﷻ. وهذا المعنى في غير آيةٍ من القرآن، كما قال تعالى: ﴿فَٱعۡبُدۡهُ وَتَوَكَّلۡ عَلَيۡهِۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ [هود: الآية ١٢٣]، ﴿قُلۡ هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ءَامَنَّا بِهِۦ وَعَلَيۡهِ تَوَكَّلۡنَاۖ﴾ [الملك: الآية ٢٩]، ﴿رَّبُّ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذۡهُ وَكِيلًا ۝٩﴾ [المزمل: الآية ٩]، وكذلك هذه الآية الكريمة: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾»[(٣)].

وقال ابن القيّم: «كثيرًا ما سمعت شيخ الإسلام - يعني ابن تيمية - يقول: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾: تدفع الرياء، ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾: تدفع

---

(١) أخرجه أبو داود، برقم (١٤٧٩)، والترمذي، برقم (٣٢٤٧)، من حديث النعمان بن بشير ﷺ وصححه الألباني في صحيح أبي داود، برقم (١٤٧٩).

(٢) مدارج السالكين، (١/ ٧٥).

(٣) تفسير ابن كثير، (١/ ٣٦).

الكبرياء»[١].

فلذا كان القصر في الاستعانة بهذا المعنى قصرًا حقيقيًا تحقيقيًّا؛ فلا يُعبد إلا الله، ولا يُستعان إلا به ﷻ، ولعلّ هذا من أسرار تكْرار ضمير الاسم الكريم: ﴿إِيَّاكَ﴾؛ لئلا يُتوهَّم: إياك نعبدُ ونستعين غيرك[٢].

وللنورسيِّ لفتةٌ أخرى حيثُ يقول: «وكرَّرَ (إياك) لتزييدِ لذَّةِ الخطابِ والحضور ... ولأنَّ مقامَ العِيَانِ أعلى وأجلُّ من مقامِ البرهان.. ولأنَّ الحضورَ أدعَى الى الصدقِ وبأنْ لا يكذب... ولاستقلالِ كلٍّ من المقصدين»[٣].

ويؤكد ذلك سرُّ تقديم العبادة على الاستعانة، وتقديم المعبود والمستعان على فعل العبادة والاستعانة؛ فأما تقديم فعل العبادة على فعل الاستعانة: فلعلّه إشارة إلى أنَّه لا ينبغي أن يتوكَّلَ إلا على من يستحقُّ العبادة؛ لأنَّ غيرَه ليس بيده الأمر؛ كما جاء ذلك مبيَّنًا واضحًا في الآيات التي ساقها ابن كثير، وفي غيرها من الآيات[٤].

ومن العلماء من رأى أنَّ ذلك من باب تقديمِ العامِّ على الخاصِّ؛ لأنَّ الاستعانةَ من أنواع العبادة؛ فكأنَّه ذَكَرَ جملةَ العبادةِ أولًا، ثم ذَكَرَ ما هو من تفاصيلِها، وكذلك اهتمامًا بتقديمِ حقِّه تعالى على حقِّ عبده[٥].

---

(١) مدارج السالكين، (١/ ٥٤).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي، (١/ ١٤٦)، تفسير البيضاوي، (١/ ٨٦).

(٣) إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، بديع الزمان سعيد النورسي (المتوفى: ١٣٧٩هـ) تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، شركة سوزلر للنشر - القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، (ص٣١).

(٤) وينظر: تفسير الشنقيطي، (١/ ٧).

(٥) تفسير ابن سعدي، (١/ ٣٩)، وينظر: تفسير البغوي، (١/ ٥٤).

وقد ذكر ابن القيم أسرارًا كثيرة ومعانيَ عميقةً، يحسن ذكرها ملخّصة:

١- أن ذلك من باب تقديم الغايات على الوسائل؛ إذ العبادة غاية العباد التي خلقوا لها، والاستعانة وسيلة إليها.

٢- أن ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ متعلق بألوهيته واسمه «الله»، و﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ متعلق بربوبيته واسمه «الرب»؛ فقدم ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ على ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ كما قدم اسم الله على اسم الرب في أول السورة.

٣- أن ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ قسم الرب؛ فكان من الشطر الأول، الذي هو ثناء على الله تعالى؛ لكونه أولى به. و﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ قسم العبد؛ فكان من الشطر الذي له، وهو ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ إلى آخر السورة(١).

٤- أن العبادة المطلقة تتضمن الاستعانة من غير عكس؛ فكل عابد لله عبودية تامة مستعين به ولا ينعكس؛ لأن صاحب الأغراض والشهوات قد يستعين به على شهواته؛ فكانت العبادة أكملَ وأتمَّ؛ ولهذا كانت قسم الرب.

٥- أن الاستعانة جزءٌ من العبادة من غير عكس.

---

(١) روى أبو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أنه قَالَ: «**مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ – ثَلَاثًا – غَيْرُ تَمَامٍ**». فَقِيلَ لأَبِي هُرَيْرَةَ: إِنَّا نَكُونُ وَرَاءَ الإِمَامِ؛ فَقَالَ اقْرَأْ بِهَا فِي نَفْسِكَ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «**قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ:** ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٢﴾ [الفاتحة: الآية ٢] **قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: حَمِدَنِي عَبْدِي. وَإِذَا قَالَ:** ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝٣﴾ [الفاتحة: الآية ٣] **قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: أَثْنَى عَلَيَّ عَبْدِي. وَإِذَا قَالَ:** ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: الآية ٤] **قَالَ: مَجَّدَنِي عَبْدِي – وَقَالَ مَرَّةً: فَوَّضَ إِلَيَّ عَبْدِي – فَإِذَا قَالَ:** ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: الآية ٥] **قَالَ: هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ. فَإِذَا قَالَ:** ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۝٧﴾ **قَالَ: هَذَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ**». أخرجه مسلم برقم (٣٩٥)، وأحمد في المسند، برقم (٧٢٩١).

٦- أن الاستعانة طلب منه، والعبادة طلب له.

٧- أن العبادة لا تكون إلا من مُخلص، والاستعانة تكون من مخلص ومن غير مخلص.

٨- أن العبادة حقُّه الذي أوجبه عليك، والاستعانة طلب العون على العبادة، وهو بيان صدقته التي تصدق بها عليك، وأداء حقه أهم من التعرض لصدقته.

٩- أن العبادة شكرُ نعمته عليك، والله يحب أن يُشكر، والإعانة فِعله بك وتوفيقه لك؛ فإذا التزمت عبوديته ودخلت تحت رقِّها أعانك عليها؛ فكان التزامها والدخول تحت رقِّها سببًا لنيل الإعانة، وكلما كان العبد أتمَّ عبودية، كانت الإعانة من الله له أعظم.

١٠- أن العبودية محفوفة بإعانتين؛ إعانة قبلها على التزامها والقيام بها، وإعانة بعدها على عبودية أخرى، وهكذا أبدًا حتى يقضي العبد نَحْبه.

١١- أن ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ (له) و﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ (به) وما لَه مُقدّم على ما به؛ لأن ما لَه متعلق بمحبته ورضاه، وما به متعلق بمشيئته، وما تعلق بمحبته أكمل مما تعلق بمجرد مشيئته؛ فإن الكون كله متعلق بمشيئته، والملائكة والشياطين والمؤمنون والكفار والطاعات والمعاصي، والمتعلق بمحبته طاعاتهم وإيمانهم؛ فالكفار أهل مشيئته، والمؤمنون أهل محبته؛ ولهذا لا يستقر في النار شيء لله أبدًا، وكل ما فيها فإنه به تعالى وبمشيئته.

ثم قال مختتمًا: فهذه الأسرار يتبين بها حكمة تقديم ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ على ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾[1].

---

(١) مدارج السالكين، (١/ ٧٥ - ٧٧).

وذَكَرَ الألوسيُّ في ذلك - أيضًا - وجوهًا كثيرةً أوصلها إلى أحدَ عشرَ وجهًا؛ **أهمّها وجهان**:

الوجه الأول: أنَّه لما نَسَبَ المتكلِّمُ العبادةَ إلى نفسِه؛ أَوهَمَ ذلك تَبَجُّحًا واعتدادًا منه بما صدر عنه؛ فعقبه بقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

الوجه الثاني: أنَّ العبادة مطلوبةٌ لله تعالى من العبادِ، والاستعانة مطلوبُهم منه ﷻ؛ فتقديمُ العبدِ ما يريدُه مولاه منه؛ أدلُّ على صدقِ العبوديةِ من تقديم ما يريدُ هو من مولاه[١]؛ ولذا كان قوله تعالى: ﴿نَعْبُدُ﴾: هو أول فعلٍ في القرآن، كما أنه أوّل أمرٍ ورد في القرآن، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: الآية ٢١].

هذا في تقديم فعل العبادة على فعل الاستعانة، أما تقديم المعبود والمستعان وهو الضمير (إياك) على الفعلين ﴿نَعْبُدُ﴾ و﴿نَسْتَعِينُ﴾: ففيه - إضافة إلى إفادة الاختصاص - إظهار تأدُّب المؤمنين مع الله بتقديم اسمه على فعلهم[٢]، وليس ثمة معينٌ إلا هو سبحانه على تحقيق العبادة؛ ولذا قُدّم الثناء في السورة على الدعاء؛ ولعلّ هذا ما يشعر به الالتفات من الغَيبة في أول السورة إلى الخطاب في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾؛ فإنّ الحامد لَمّا حمد الله تعالى ووصفَه بعظيم الصفاتِ، بلغَتْ به الفكرةُ مُنتهاها، فتخيَّلَ نفسَه في حضرةِ الربوبيةِ فخاطبَ ربَّه بالإقبال[٣]؛ وتخلَّص الكلامُ من الثناءِ إلى الدُّعاء، والدُّعاءُ يقتضي الخطاب[٤]، والمؤمن الذي

(١) تفسير الألوسي، (١/ ٨٨).
(٢) مدارج السالكين، (١/ ٧٧).
(٣) تفسير ابن عاشور، (١/ ١٧٧).
(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

وقف على صفات الجلال في السورة، وأدرك ما وراءها، لا يملك إلا أن يبادر إلى الاسم الكريم (إياك) معلنًا تعلّقه وتوجُّهه إلى المعبود أولًا، ومنه إلى العبادة التي هي الصلة بينه وبين الله تعالى؛ ومن أجل ذلك كان إيثار هذا التعبير بالتقديم للدلالة على القصر، ولا يتأتّى في هذا السياق التعبير بغيره من طرق القصر؛ لأنه لو جاء مثلًا بالنفي والاستثناء (ما نعبد إلا إياك) لذهبت تلك المعاني التي اقتضى السياق الكريم تقديم ضمير الاسم الجليل للدلالة عليها[١].

■ **ومثل هذه الآية في إفادة تقديم المفعول:** قوله تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهَ فَٱعۡبُدۡ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ۝٦٦﴾ [الزمر: الآية ٦٦]، فإن تقديم المعمول وهو الاسم العظيم (الله) مفيد للحصر؛ أي: (بل الله فاعبد وحده لا غير)، فهي في معنى قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾، قال الطبري: «يقول - تعالى ذكره - لنبيه محمد ﷺ: لا تعبد ما أمرك به هؤلاء المشركون من قومك - يا محمد - بعبادته؛ بل الله فاعبد دون كل ما سواه؛ من الآلهة والأوثان والأنداد، ﴿وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ لله على نعمته عليك بما أنعم من الهداية لعبادته»[٢].

■ **وقد ورد على طريق التقديم عدد كبير من الآيات؛ لتقرير تخصيص الله بالعبادة وقصرها عليه وحده لا شريك له،** كما في قوله تعالى: ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةٗۖ وَنَحۡنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ۝١٣٨﴾ [البقرة: الآية ١٣٨]؛ فإن تقديمَ المعمولِ في قوله: ﴿لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾ مفيدٌ للحصر والاختصاص[٣].

---

(١) من بلاغة النظم القرآني، (ص١٥٣ - ١٥٤).
(٢) تفسير الطبري، (٢١/ ٣٢٣).
(٣) نظم الدرر، (١/ ٢٥٧)، وتفسير الألوسي، (١/ ٣٩٨)، تفسير سورة البقرة لابن عثيمين، (٢/ ٩٧).

وقد رأى بعضُ المفسِّرين أنَّ التقديم هنا لغاية شكلية؛ هي رعاية الفاصلة، ومنهم من رأى أنه للاهتمام، أو للأمرين جميعًا[١]، والتقديمُ للعناية والاهتمام هو ما يجري عند أهل اللغة مجرى الأصل في هذا الباب[٢]؛ فمجرَّد الاكتفاء به غيرُ كافٍ في بيان سرِّ التقديم وإيحاءاته، بل المطلوبُ أن يُعرفَ وجهُ تلك العناية، ووجه ذلك الاهتمام[٣]، والقول بأنه لرعاية الفاصلة وحدها: قولٌ لا يخفى بُعده، وإن كان مما يمكن أن يقال، من غير قصر الفائدة عليه.

والذي يظهر أن التقديم مفيدٌ للتخصيص والحصر؛ أي: (ونحن عابدون له لا لغيره) ففيه تقرير حقِّ العبودية لله وحده دون ما سواه.

وصبغة الله: هي دين الله، كما نصّ عليه بعض السلف، وكما عليه جمع من المفسرين[٤]؛ وهو إن كان المراد ذلك؛ إلا أنه يُلحظ من خلال التخصيصِ الوارد في الآية تعريضٌ بأهل الكتاب عمومًا[٥]، أو بالنصارى خصوصًا[٦]؛ إذْ هم الذين اصطبغوا بالمعمودية وعبدوا المسيح، وهم المعروفون بالاصطباغ في أيامنا هذه فيما يُعلم[٧].

---

(١) تفسير أبي السعود، (١/ ١٦٨).
(٢) دلائل الإعجاز، (ص١٠٧).
(٣) السابق، (ص١٠٨).
(٤) ينظر: تفسير الطبري، (٢/ ٦٠٣)، تفسير ابن كثير، (١/ ٤٥٠)، تفسير ابن سعدي، (ص٦٨)، تفسير الفاتحة والبقرة لابن عثيمين، (٢/ ٩٦).
(٥) ينظر: من أسرار المغايرة في نسق الفاصلة القرآنية، د. محمد الأمين الخضري، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، (ص٧٦-٧٧).
(٦) تفسير ابن عاشور، (١/ ٧٢٢).
(٧) قال ابنُ عاشور: «وظاهر كلام الراغب أنه إطلاق قديم عند النصارى إذ قال: وكانت النصارى إذا ولد لهم ولد غمسوه بعد السابع في ماء معمودية يزعمون أن ذلك صبغة =

ثمّ إنَّ تقديمَ المسند إليه (نحن) بما أفادهُ من تخصيصهم بعبادة الله دون غيرهم زيادةٌ في التعريض، والجملة الاسمية تفيد الدوام على عبوديَّتهم لله، بعكس أولئك الذين حرّفوا وبدّلوا وعبدوا أهواءَهم. ومما يُؤكد التعريضَ المذكور: أنَّ الآيةَ جاءت في سياق محاجّة اليهود والنصارى، كما أنه مناسبٌ - أيضًا - لسبب نزول بعض الآيات في نفس السِّياق[1]؛ فقد قال الله تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ فَإِنۡ ءَامَنُواْ بِمِثۡلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا هُمۡ فِي شِقَاقٖۖ فَسَيَكۡفِيكَهُمُ ٱللَّهُۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾ صِبۡغَةَ ٱللَّهِ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةٗۖ وَنَحۡنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴿١٣٨﴾﴾ [البقرة: الآيات ١٣٦ - ١٣٨].

وقد ألمح الخضري إلى معنًى عميقٍ في استخدام حرف الجر؛ فقال: «وكأنِّي ألمحُ في استخدام حرف الجرّ - اللام - بدلًا من أن يُقال: (ونحن عابدون) - مثلًا - مزيدًا من الدلالة على أنَّ عبادتَهم لله لم تكن إلا ابتغاء وجهه ﷻ؛ إذ قد يعبد الإنسانُ اللهَ في الظاهر للرِّياء أو غيره، ولعلّ مما يُؤيّد هذا الوجه: تقديم الجارِّ والمجرور، وقد يكونُ التقديمُ للتَّعريضِ بالكفرة؛ لأنَّهم أشركوا في عباداتهم ولمْ يُخلصوا فيها؛ إذ التقديمُ يفيدُ التخصيص، والله أعلم»[2].

■ ومن الآيات في هذا المبحث: قول الله تعالى لرسوله ﷺ: ﴿وَإِلَىٰ رَبِّكَ

= لهم». تفسير ابن عاشور، (١/ ٧٢٣).

(١) يُنظر: أسباب النزول، لأبي الحسن علي الواحدي النيسابوري، (المتوفى: ٤٦٨هـ)، تخريج وتدقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الذخائر - مؤسسة الريان - بيروت، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، (ص٤١).

(٢) من أسرار المغايرة في نسق الفاصلة القرآنية (ص٧٧).

فَٱرْغَب ﴿٨﴾﴾ [الشرح: الآية ٨]، وتقديم المعمول ﴿وَإِلَىٰ رَبِّكَ﴾ يفيدُ الحصر، يعني: إلى الله لا إلى غيره فارغب في جميع أمورك[١]، والخطاب له ﷺ ولأمته أيضًا؛ لكنّ في إسناده إليه إشارةً إلى علوّ مقام النبوّة والرّسالة؛ فإنَّ صفة الرسالة أعظمُ صفات الخلق، فلا يليقُ بصاحبها أن يرغب إلى غير ربّه ﷻ[٢].

وقد جاء التعبير بالربوبية: لما للرغبة من تعلّق بها؛ من حيث كونها طلبًا، وهو من مقتضيات الربوبية؛ إذ الله ﷻ هو المدبّر وهو المتصرف ﷻ.

فالرّغبةُ: طلب حصول ما هو محبوب[٣]، ثم ما كان طلبًا فإن العبد لا يتوجّه به إلا لله؛ إذ هو من جنس الدعاء الذي لا يكون إلا لله؛ فمن لجأ إلى مخلوق لا يملك له من الله شيئًا، أو إلى معبودٍ من دون الله؛ فقد صرف لغير الله عبادة لا تكون إلا لله وحده، وبهذا تكون الرغبة متعلقة بالربوبية من وجه، وبالألوهية من وجه آخر، والإخلال بها إخلال بهذين الجانبين العظيمين من جوانب التوحيد. قال الماورديُّ: «**وفي الآية ثلاثةُ أوجه**:

أحدها: فارغب إليه في دعائك؛ قاله ابن مسعود.

الثاني: في معونتك.

الثالث: في إخلاص نيتك؛ قاله مجاهد.

---

(١) تفسير الكشاف، (٤/ ٧٧٧)، تفسير الرازي، (٣٢/ ٨)، تفسير ابن عاشور، (٣٠/ ٣٦٩)، تفسير جزء عمّ لابن عثيمين، (ص٢٥٥).

(٢) تفسير ابن عاشور، (٣٠/ ٣٦٩).

(٣) مقاييس اللغة، (رغب) (٢/ ٤١٥)، تفسير ابن عاشور، (٣٠/ ٣٦٨).

ويحتمل رابعًا: فارغب إليه في نصرك على أعدائك»[1].

وكل هذه معانٍ لا يُرغب إلى غير الله تعالى فيها، ومن أصول عقيدة المؤمن؛ فلذا جاءت بطريق الحصر، وبقصرها قصرًا حقيقيًّا على الله ﷻ.

❊ ❊ ❊

(١) تفسير النكت والعيون، (٦/ ٢٩٩).

المبحث الثالث

الحذف

أمَّا الحذفُ، فيقول عبدُ القاهر في حديثِه عنه: «هو بابٌ دقيقُ المسلك، لطيفُ المأخَذ، عجيبُ الأمرِ، شبيهٌ بالسِّحر، فإنَّك ترى به تَرْكَ الذِّكْر أفصحَ من الذِّكْر، والصَّمْتَ عن الإفادةِ أزيدَ للإفادة، وتجدُك أنطقَ ما تكونُ إذا لم تنطِقْ، وأتمَّ ما تكونُ بيانًا إذا لم تُبِن»[(١)].

وهذا يُصوِّرُ لنا أهميَّةَ الحذف وشدَّةَ تأثيره على المتلقِّي - مُستَمعًا كانَ أم قارئًا - ومما يزيد الأمر جلاءً، ويُبيّنُ لنا أهميَّةَ الحذف: ما ذكره محمد أبو موسى في حديثه عنه، حيث يقول: «وفي طَبْعِ اللُّغَةِ أن تسقط من الألفاظِ ما يَدُلُّ عليه غيرُه، أو ما يُرشدُ إليه سياقُ الكلامِ أو دلالةُ الحال، وأَصْلُ بلاغتِها في هذه الوجازةِ التي تعتمدُ على ذكاءِ القارئِ والسَّامع، وتعوِّلُ على إثارةِ حسِّه، وبَعْثِ خيالِه وتنشيطِ نفسِه، حتَّى يفهمَ بالقَرِينَةِ ويدركَ باللَّمحةِ، ويفطنَ إلى معاني الألفاظِ التي طواها التعبير، والمتذوِّقُ للأدبِ لا يجدُ متاعَ نفسِه في السِّياقِ الواضحِ جدًّا، والمكشوف إلى حدِّ التعرية، والذي يسيءُ الظنَّ بعقلِه وذكائِه، وإنَّما يجدُ متعةَ نفسِه حيثُ يتحرَّكُ حسُّه ويَنشط، ليستوضِحَ ويتبيَّن، ويكشفَ الأسرارَ والمعاني وراءَ الإيحاءاتِ والرموز، وحين يُدرِكُ مرادَه، ويقعُ على طِلْبَتِه من المعاني يكونُ ذلك أَمْكَنَ في نفسِه، وأَمْلَكَ لها من المعاني التي يجدُها مبذولةً في حاقّ اللفظ»[(٢)].

---

(١) دلائل الإعجاز، (ص١٤٦).

(٢) خصائص التراكيب، (ص١٨٩).

■ **ومن الآيات التي كان للحذف فيها قيمة بلاغية في تقرير معنى من معاني العقيدة**: ما جاء في قوله تعالى: ﴿۞ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٢٤٣﴾﴾ [البقرة: آية ٢٤٣].

ففي الآية حذف جملة (فماتوا)، والتقدير: (فماتوا ثمَّ أحياهم)[١].

يقول الألوسيُّ ملمحًا إلى مغزًى عقديٍّ هو غاية في الأهمية: «وإنَّما حُذف للدَّلالةِ على الاستغناء عن ذكرِه؛ لاستحالةِ تَخلُّف مراده تعالى عن إرادتِه الكونية»[٢]، **والإرادة الكونيّة**؛ هي التي تُفسّر بالمشيئة، وتتعلّق بجميع الكائنات، ومنها قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ ۚ﴾ [الأنعام: آية ١٢٥]، وهذه الإرادة الكونيّة تكون فيما يحبّه الله وما لا يحبُّه، ويلزم وقوعها.

ويقابلها إرادة أخرى، **وهي الإرادة الشرعيّة**، وهي التي تفسّر بالمحبّة؛ فلا تكون إلاّ في أمر يحبّه الله، ومن هذا النوع قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: آية ٢٧]؛ أي: يُحبُّ الله لكم التوبة، وهذه الإرادة لا يلزم وقوعها؛ فقد تقع كونًا وقد لا تقع؛ ولعدم فهم الإرادة بنوعيها ضلّت أفهامٌ، وزلّت أقدامٌ في أبواب القدر ومسائله[٣].

فلما كانت إرادة الله الكونية لا تتخلف؛ طوى ذكر وقوع الموت منهم

---

(١) تفسير سورة البقرة لابن عثيمين، (٣/ ١٩٨).

(٢) تفسير الألوسي، (٢/ ١٦١).

(٣) ينظر: القول المفيد على كتاب التوحيد، (ص٢٢٠)، شرح العقيدة الطحاوية، لصالح آل الشيخ، (١/ ٧٨).

بعد حكم الله عليهم بالموت، ثم أحياهم بعد ذلك، وظاهر هذا الموت مفارقةُ الأرواحِ الأجسادَ[١].

وقد ذكر غير واحد من السلف أن هؤلاء القوم كانوا أهل بلدة في زمان بني إسرائيل؛ فاستوخموا أرضهم، وأصابهم بها وباء شديد، وكانوا أربعة آلاف؛ فخرجوا فرارًا من الموت إلى البرية؛ فنزلوا واديًا أفيح؛ فملؤوا ما بين عُدْوتيه؛ فأرسل الله إليهم ملكين: أحدهما من أسفل الوادي، والآخر من أعلاه؛ فصاحا بهم صيحةً واحدة؛ فماتوا عن آخرهم موتة رجل واحد؛ فحيزوا إلى حظائرَ، وبني عليهم جدران وقبور، وتمزقوا وتفرقوا؛ فلما كان بعد دهر مَرّ بهم نبي من أنبياء بني إسرائيل، يقال له: حزقيل؛ فسأل الله أن يحييهم على يديه؛ فأجابه إلى ذلك، وأمره أن يقول: (أيتها العظام البالية، إن الله يأمرك أن تجتمعي) فاجتمع عظام كل جسد بعضها إلى بعض، ثم أمره فنادى: (أيتها العظام، إن الله يأمرك بأن تكتسي لحمًا وعصبًا وجلدًا) فكان ذلك، وهو يشاهده ثم أمره فنادى: (أيتها الأرواح إن الله يأمرك أن ترجع كل روح إلى الجسد الذي كانت تعمره) فقاموا أحياء ينظرون، قد أحياهم الله بعد رقدتهم الطويلة، وهم يقولون: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك لا إله إلا أنت[٢].

والمتقرر أن الذي أخرجهم منها حذر الموت، سواء كان من وباء أو غيره؛ فقد كانوا يقصدون بهذا الخروج السلامة من الموت[٣]؛ لكنَّ في هذه القصة عبرة، ودليلًا على أنه لن يغني حذَر من قدر، وأنه لا ملجأ من الله إلا إليه؛ فإن هؤلاء فرّوا من الوباء طلبًا لطول الحياة؛ فعوملوا بنقيض

(١) تفسير البحر المحيط، (٢/ ٢٦٠).
(٢) تفسير ابن كثير، (١/ ٦٦١).
(٣) تفسير ابن سعدي، (ص١٠٦).

قصدهم، وجاءهم الموتُ سريعًا في آن واحد[١].

قال ابنُ عاشور: «ومحلُّ العبرة من القصَّة هو أنَّهم ذاقوا الموتَ الذي فَرُّوا منه، ليعلموا أنَّ الفرار لا يُغني عنهم شيئًا، وأنّهم ذاقوا الحياةَ بعد الموت، ليعلموا أنَّ الموت والحياة بيد الله، كما قال تعالى: ﴿قُل لَّن يَنفَعَكُمُ ٱلْفِرَارُ إِن فَرَرْتُم مِّنَ ٱلْمَوْتِ أَوِ ٱلْقَتْلِ وَإِذًا لَّا تُمَتَّعُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٦﴾﴾ [الأحزاب: الآية ١٦]»[٢].

وفي العطف بـ(ثُمَّ) دلالةٌ على تراخي الإحياءِ عن الإماتة[٣]، وفي إحيائهم عبرة، ودليل قاطع على وقوع البعث والمعاد الجِسْماني يوم القيامة؛ ولهذا قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾؛ أي: فيما يريهم من الآيات الباهرة، والحجج القاطعة والدلالات الدامغة، ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: الآية ٢٤٣]، وقد سلف تقرير ذلك عند الكلام على البعث، في المبحث الأول من هذا الفصل.

■ **ومن الآيات التي جرى فيها الحذف، وكان له أثر في تقرير معنى من معاني العقيدة**: ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: الآية ١٨٦].

فقال: ﴿فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ﴾ ولم يقل: (فقل إني قريب) كما هو عادة القرآن في مواضعَ كثيرةٍ، نحو قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ﴾ [البقرة: الآية ١٨٩]، ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ﴾ [البقرة: الآية ٢١٥]، ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ

---

(١) تفسير ابن كثير، (١/ ٦٦١).

(٢) تفسير ابن عاشور، (٢/ ٤٥٨).

(٣) تفسير البحر المحيط، (٢/ ٢٦٠).

قِتَالٍ فِيهِۖ قُلۡ قِتَالٞ فِيهِ كَبِيرٞۚ﴾ [البقرة: الآية ٢١٧]، ﴿۞يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ وَيَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلۡعَفۡوَۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَتَفَكَّرُونَ ٢١٩﴾ [البقرة: الآية ٢١٩]، ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمۡۖ قُلۡ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: الآية ٤]، ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَنفَالِۖ قُلِ ٱلۡأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِۖ﴾ [الأنفال: الآية ١].

وعند التأمُّل نجد أن آية البحث لم تكن كمثيلاتها في توجيه النبي ﷺ بأن يقول لهم مراد الله تعالى، جوابًا متوقعًا للسؤال؛ إنما جاء الإسنادُ إلى الله مباشرة من غير واسطة، ومن غير أمرٍ للنبي ﷺ أن يخبرهم أو يقول لهم: إن الله قريب يجيب الدعاء ويكشف البلاء.

وقد لاح لي في ذلك معنًى عقديٌّ، وهو تقرير حق الله ﷻ في العبادة؛ فإنه لما كان الدعاءُ والمناجاة حقًّا لله وحده، وعبادةً خالصة لله ﷻ، كما في الحديث عن النبيِّ ﷺ: **«الدُّعاءُ هو العبادةُ»**[(١)]، ولا واسطة بين الله تعالى وبين عباده فيه، كما أنه لا واسطة بينه وبينهم في سائر العبادات؛ لما كان كذلك: طوى ذكر الواسطة بينه وبين عباده؛ إشارة إلى ذلك المعنى العظيم؛ حتى لا يتوهم متوهِّمٌ أن الرسول ﷺ واسطةٌ بيننا وبين الله في العبادة؛ إنما هو واسطة بيننا وبين الله في معرفته سبحانه، وفي تبليغ الأحكام لعباده؛ ولذا نجد الآيات التي جاء فيها الأمر بـ(قل) أو (فقل) في جواب السؤال: كانت في الأحكام التي تحتاج إلى تبليغ، وهذه الأجوبة لا إشكال فيها؛ لأن قوله تعالى: ﴿قُلۡ﴾ كالتوقيع في ثبوت نبوة محمد ﷺ، وكالتشريف في كونه مخاطبًا من الله تعالى بأداء الوحي والتبليغ[(٢)].

---

(١) سبق تخريجه قريبًا.

(٢) ينظر: تفسير الرازي، (١٥/ ١١٧).

أما آية البحث فالكلام فيها عن عبادة الدعاء، والعبادة حق لله لا يشركه فيها أحدٌ من خلقه، مهما عظمت مكانته وجلّت منزلتُه؛ كما قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [آل عمران: الآيتان ٧٩، ٨٠].

وإذا كان الملائكة والرسول ﷺ وسائر الأنبياء عليهم السلام - على رفعة مقامهم وجلال قدرهم- ليسوا وسائطَ في العبادة بين العباد وربهم؛ فغيرهم ومن هو دونهم من الأولياء والصالحين: هو من باب أَوْلَى؛ فضلًا عمّا لا يسمع ولا يعقل من الأموات والأشجار والأحجار ونحو ذلك مما يُعْبد من دون الله سبحانه وتعالى.

وقد جاء في سبب نزولها أن أعرابيًّا قال: يا رسول الله، أقريبٌ ربُّنا فنناجيه أم بعيد فنناديه؟ فسكت النبي ﷺ، فأنزل الله: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ﴾ [البقرة: الآية ١٨٦][(١)].

كما يوحي الحذف أيضًا: بقرب إجابة الله سبحانه للسائلين؛ ولهذا قال: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ﴾.

والدعاء نوعان: دعاء عبادة: وهو كل عبادة يقوم بها العبد؛ فهو في الحقيقة داعٍ لله تعالى، يرجو ثوابه ويخشى عقابه.

ودعاء مسألة: وهو طلب الحوائج من الله تعالى.

والقرب نوعان: قربٌ بعلمه من كلِّ خلقه، وقرب من عابديه وداعيه

(١) تفسير الطبري، (٣/ ٤٨٠)، تفسير ابن كثير، (١/ ٥٠٦).

بالإجابة والمعونة والتوفيق[١].

قال ابن عاشور: «وفيه لطيفة قرآنية، وهي إيهام أن الله تعالى تولَّى جوابهم عن سؤالهم بنفسه؛ إذ حذف في اللفظ ما يدل على وساطة النبي ﷺ؛ تنبيهًا على شدة قرب العبد من ربه في مقام الدعاء»[٢].

وفي «الصحيحين» عن أبي موسى الأشعري، قال: لمّا غزا رسولُ الله ﷺ خَيبرَ، أو قَالَ: لمّا تَوَجّه رَسُولُ الله ﷺ إلى خَيبرَ، أشرفَ النّاسُ على وادٍ فَرفَعُوا أصواتَهُم بالتّكبيرِ: اللهُ أكبرُ اللهُ أكبرُ لا إلهَ إلّا اللهُ؛ فقالَ رسولُ اللهِ ﷺ: **«يَا أَيُّهَا النَّاسُ ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ فَإِنَّكُمْ لَا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا إِنَّهُ مَعَكُمْ إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ تَبَارَكَ اسْمُهُ وَتَعَالَى جَدُّهُ»**[٣].

كما يدل التعبير بالفعل المضارع ﴿أُجِيبُ﴾ على تكرُّر السؤال، وعلى استمرار الإجابة من الله ﷻ.

وفي الآية إشارة إلى سبب من أسباب إجابة الدعاء - بل أعظم أسبابها - وهو أن يستجيب العبد لربه أولًا، ويؤمنَ به ﷻ، وقد نبّه عليه بقوله: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي وَلْيُؤْمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: الآية ١٨٦]، فإن قوله: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي﴾ تفريع على ﴿أُجِيبُ﴾، أي: إذا كنت أجيب دعوة الداعي فليجيبوا أوامري[٤].

وإذا أتى العبادُ بأسباب إجابة الدعاء، وأهمها الاستجابة لله تعالى

---

(١) تفسير البغوي، (١/ ٢٠٤)، تفسير ابن سعدي، (ص٨٧).
(٢) تفسير ابن عاشور، (٢/ ٢٢٧).
(٣) متفق عليه: البخاري، برقم (٢٩٩٢)، (٤٢٠٢)، (٦٣٨٤) - واللفظ له -، ومسلم، برقم (٢٧٠٤).
(٤) تفسير ابن عاشور، (٢/ ٢٢٨).

بالانقياد لأوامره ونواهيه القولية والفعلية، والإيمان به، الموجِب للاستجابة: حصل لهم المراد، وحصل لهم الرشد، الذي هو الهداية للإيمان والأعمال الصالحة، وزال عنهم الغي المنافي للإيمان والأعمال الصالحة؛ ولأن الإيمان بالله والاستجابة لأمره، سبب لحصول العلم، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾ [الأنفال: الآية ٢٩][1].

وفيه كذلك الإشارة إلى تحقيق الإخلاص لله تعالى؛ لقوله: ﴿إِذَا دَعَانِۖ﴾ بأن يكون الداعي صادقًا في دعائه ربّه ﷻ، مشعرًا نفسه بالافتقار إلى ربه، مشعرًا نفسه بكرم الله وجوده[2].

كما أن مجيئها في أثناء آيات الصيام يشير إلى خصوصية هذه العبادة وأثرها في إجابة الدعاء، وأن الصائم مرجوٌّ الإجابة، وإلى أن شهر رمضان مرجوة دعواته، وإلى مشروعية الدعاء عند انتهاء كل يوم من رمضان[3].

وقد جاءت هذه الآية بعد بيان كثيرٍ من أحكام الصيام، وبعد بيان إرادة الله اليسرَ بعباده، إرادة مستمرة، يشير إليها التعبير بالمضارع ﴿يُرِيدُ﴾، وبعد حثّهم على التكبير وعلى الشكر، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [البقرة: الآية ١٨٥]، ثم جاء ذكر الدعاء بعد ذلك - وفيه مناسبة لطيفة؛ وهي أنه ذكر الدعاء هنا بعد ذكر الشكر؛ للدلالة على أن الدعاء يجب أن يسبقه الثناء، وللإشارة إلى حق العباد بعد أدائهم حق الله؛ فبعد أن أمرهم

---

(١) تفسير ابن سعدي، (ص٨٧).
(٢) تفسير سورة الفاتحة والبقرة لابن عثيمين، (٢/ ٣٤٥).
(٣) تفسير ابن عاشور، (٢/ ٢٢٨).

بما يجب له عليهم، أكرمهم، فقال: وإذا سألوا عن حقهم عليَّ فإني قريب منهم أجيب دعوتهم وأحققُ سؤلَهم[(١)].

وهذا يؤكد ما ظهر في المزيّة الأهم للحذف، وهو تقريرُ حقِّ الله في صرف العبادة له بلا واسطة، وأن يُثبَتَ حقُّ الله أولًا، ثم يكون للمخلوق حقّه الذي يتفضل الله به عليه، ولعل هذا يفسره ما جاء عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَال: كُنْتُ رِدْفَ النَّبِيِّ ﷺ لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ إِلَّا مُؤْخِرَةُ الرَّحْلِ؛ فَقَالَ: **«يَا مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ»**، قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ. ثُمَّ سَارَ سَاعَةً، ثُمَّ قَال: **«يَا مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ»**، قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ. ثُمَّ سَارَ سَاعَةَ ثُمَّ قَال: **«يَا مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ»**، قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ، قَالَ: **«هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ؟»** قَالَ: قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: **«فَإِنَّ حَقَّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا»**. ثُمَّ سَارَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ: **«يَا مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ»**، قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ، قَالَ: **«هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ؟»** قَالَ: قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: **«أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ»**[(٢)].

ففيه بيان حق الله على العباد، وحق العباد على الله؛ وهو الحق الذي تفضل به، ووعد به عباده، وليس لهم عليه حق واجب، وهو مترتب على الحق الذي لله تعالى على عباده؛ ففي الحديث ترتيب حق العباد على حق الله، وفي الآية أيضًا ترتيب حق العباد على حق القيام بما لله تعالى أولًا، ثم ما يلي ذلك من التنبيهات والإشارات البلاغية التي يوحي بها نظم الآية، وما فيه من الجمال بعد الجلال.

---

(١) ينظر: تفسير ابن عاشور، (٢/ ٢٢٧).

(٢) متفق عليه: البخاري، برقم (٢٨٥٦)، (٦٢٦٧)، (٧٣٧٣)، ومسلم، برقم (٣٠) - واللفظ له.

ومن الآيات التي جرى فيها الحذف، وكان له أثرٌ في تقرير معنًى من معاني العقيدة: ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَٱدْخُلُوهَا خَٰلِدِينَ ﴿٧٣﴾﴾ [الزمر: الآية ٧٣].

فقال سبحانه: ﴿وَفُتِحَتْ﴾، مع أنه لما أخبر بِسَوْق أهل النار قال: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا﴾ [الزمر: الآية ٧١]، فقال: ﴿فُتِحَتْ﴾، أما في سياق المتقين فقال: ﴿وَفُتِحَتْ﴾.

وفي ذكر هذه (الواو) إشارة إلى جُمل محذوفة، وعند التأمُّل فيها نجد أنها تشير إلى حصول المقاصّة بين المؤمنين بعد مجاوزة الصراط بفضل الله، وإلى نوع من أنواع الشفاعات الخاصة بالنبي ﷺ، ففيها تقرير لعقيدة أهل السنة والجماعة في هذه الشفاعة، وقد سلف الكلام على الشفاعة وأنواعها، في مبحث التعريف والتنكير، وهو المبحث الرابع من مباحث الفصل الأول(١).

قال ابن عثيمين في سياقِ حديثه عن مواطن شفاعات النبيِّ ﷺ يومَ القيامة: «الثاني: شفاعتُه ﷺ في أهلِ الجنَّة أن يدخلوها؛ لأنَّهم إذا عَبرُوا الصِّراطَ ووصلوا إليها؛ وجدوها مغلَقةً، فَيَطلُبون من يشفعُ لهم؛ فيشفعُ النبيُّ ﷺ إلى الله في فَتْحِ أبوابِ الجنَّةِ لأهلِها، ويُشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا﴾؛ فقال: ﴿وَفُتِحَتْ﴾؛ فهناكَ شيءٌ محذوف؛ أي: وحصلَ ما حصل من الشَّفاعة، وفتحَت الأبواب، أمّا النار؛ فقال فيها: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا﴾»(٢).

---

(١) ينظر: (ص٢٦٦) من هذا البحث.

(٢) القول المفيد، (ص٣٣٣).

ويقول ابنُ كثيرٍ بعبارةٍ أكثرَ تفصيلًا: «وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ بمجرَّد وصولهم إليها فُتِحَتْ لهم أبوابُها سريعًا لتُعَجَّلَ لهم العقوبة، ثم يقولُ لهم خزنتُها من الزَّبانية؛ الذين هم غِلاظُ الأخلاقِ شِدادُ القُوى - على وجه التقريع والتوبيخ والتنكيل: ﴿وَقَالَ لَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ﴾؛ أي: من جِنْسِكم تتمكَّنون من مُخاطبتِهم والأَخْذِ عنهم... وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾؛ أي: إذا وَصَلوا إلى أبوابِ الجنَّةِ بعد مُجاوزَةِ الصِّراط؛ حُبسوا على قَنطرة بين الجنّة والنّار؛ فاقْتُصَّ لهم مظالمُ كانت بينَهم في الدُّنيا؛ حتّى إذا هُذِّبوا ونُقُّوا أُذِنَ لهم في دخولِ الجنَّة»[(١)].

وقد وَرَدَ في حديثِ الصُّور[(٢)]: أنَّ المُؤمنينَ إذا انْتَهَوا إلى أبوابِ الجنَّةِ تشاورُوا فيمن يَسْتَأذنُ لهم في الدُّخُول؛ فيَقْصِدونَ آدمَ ثُمَّ نُوحًا ثم إبراهيمَ ثم موسى ثم عيسى ثم محمدًا -صلى اللهُ وسلَّمَ عليهم أجمعين- كما فَعلوا في العَرَصاتِ عند استشفاعِهم إلى الله ﷻ أن يأتي لفصل القَضَاء؛ ليظهرَ شرفُ مُحمدٍ ﷺ على سائر البشرِ في المواطن كُلِّها.

وثبتَ في «صحيحِ مسلمٍ» عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**أَنَا أَوَّلُ شَفِيعٍ في الجنَّة**»[(٣)]... ولم يُذكر الجوابُ ها هنا وتقديره: حتى إذا جاؤُوها وكانت هذه الأمور، من فتحِ الأبوابِ لهم إكرامًا وتعظيمًا، وتلقّتْهم الملائكةُ الخَزَنةُ بالبشارة والسَّلام والثَّناء، كما تَلْقَى الزبانيةُ الكَفَرَةَ بالتَّثريب

(١) أخرجه البخاري، برقم (٢٤٤٠) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.
(٢) وهو المعروف بحديث الصور الطويل، وقد ساقه ابن كثير بطوله في البداية والنهاية، وذكر من رواه من الأئمة كالطبري والبيهقي، وحكم على إسناده، وبين أن بعض ألفاظه فيها نكارة؛ لكن أغلبها ثابتة بأسانيد أخرى متفرقة. ينظر: البداية والنهاية، (١/ ٤٨).
(٣) صحيح مسلم، برقم (١٩٦).

والتَّأنيب؛ فتقديرُه: إذا كانَ هذا: سُعِدُوا وطابُوا وسُرُّوا وفرحوا بقدر كُلّ ما يكون لهم فيه نعيم. وإذا حُذِفَ الجوابُ - ها هنا - ذهب الذِّهنُ كلَّ مَذهَبٍ في الرَّجاء والأمل»[١]، وكان دلالةً على أنَّ لهم - حينئذٍ - من الكرامة والتعظيمِ ما لا يُحيط به الوصف[٢].

وقد ذكر العلماءُ في هذه (الواو) آراءً أُخَرَ؛ فقال الكوفيون: هذه الواو زائدةٌ؛ حتَّى تكونَ جوابًا لقوله: ﴿إِذَا جَآءُوهَا﴾ كما في سَوْقِ الكُفَّار، وهذا كما قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَـٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ وَضِيَآءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [الأنبياء: الآية ٤٨]؛ أي: (ضياء)، والواو زائدة[٣]، قال الزجاج: «وهو خطأ عند البصريين»[٤]، وقيل: هي بمعنى (مع)؛ أي: مع فتح أبوابها[٥]، وقال الألوسيُّ: «والواو للحال، والجملةُ حاليَّةٌ بتقدير «قد» على المشهور، أي: جاؤوها وقد فُتِحت لهم أبوابُها، كقوله تعالى: ﴿جَنَّـٰتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ ٱلْأَبْوَٰبُ ﴿٥٠﴾﴾ [ص: الآية ٥٠]، ويُشْعرُ ذلك بتقدّم الفَتْح؛ كأنَّ خَزَنَةَ الجنَّات فَتَحُوا أبوابَها ووقفُوا منتظرين لهم، وهذا كما تَفْتَحُ الخدمُ بابَ المنزلِ للمدعوِّ للضيافةِ قَبْلَ قدومِه وتقفُ منتظرةً له، وفي ذلك من الاحترام والإكرام ما فيه»[٦]، وعلى ذلك فيكونُ حَذْفُها في الآيةِ الأُولى لبيانِ أَنَّها كانت مُغْلَقَةً قبل مجيئِهم[٧].

---

(١) تفسير ابن كثير، (٤/ ٨٠).
(٢) تفسير البيضاوي، (٥/ ٨٠).
(٣) تفسير البغوي، (٧/ ١٣٣).
(٤) إعراب القرآن للنحاس، (٤/ ٢٢).
(٥) تفسير الكشاف، (٤/ ١٥٠).
(٦) تفسير روح المعاني، (٢٤/ ٣٤)، وينظر: تفسير البيضاوي، (٥/ ٨٠)، تفسير ابن عاشور، (٢٤/ ١٣٧).
(٧) تفسير البغوي، (٧/ ١٣٣)، وينظر: تفسير الألوسي، (٢٤/ ٣٤).

وهذه توجيهات لها محلّها واعتبارها؛ لكن الذي يظهر - وهو الأليق بالمعنى والأقرب إليه - هو أنها للإشارة إلى ما يحصل للمؤمنين قبل دخول الجنة من المقاصّة والشفاعة؛ بخلاف الكافرين؛ فإنهم يُدعَّون إلى النار مباشرة، من غير مرور على الصراط، ولا حصول شفاعة ولا مقاصّة، ولعل قصد إفادة هذا التركيب لهذا المعنى هو مقتضى العدول، ولا يمنع القول ببعضها من الوجهة الجمالية في روعة التعبير؛ لكن لا على حساب ما يظهر من معنًى في هذا السياق.

وقال بعضُهم: (الواو) هنا هي (واو الثمانية) ولا يخفى بُعْدُ هذا الرأي في هذا الموطن وفي غيره، وقد نسبه ابن المنيّر إلى ضعفة النحاة[(١)]، ثم إنه في هذا السياق ليس له من مناسبة في مقابل الحديث عن أهل النار؛ فلو كان في الكلام عن أبواب النار إشارةٌ لعدّدها أو ما يكون في معنى ذلك: لقيل بمناسبتها في أبواب الجنة؛ لكنَّه في سياق الإهانةِ لأصحاب النار، والإكرامِ لأهل الجنة، وتقريرِ أمرٍ حتمي ونتيجة حتمية للفريقين؛ فكان المناسب لذلك إثبات ما يتّسق مع المقام ويلتئم بالسياق، يقول ابنُ كثير: «ومَنْ زَعَمَ أنَّ الواوَ في قوله: ﴿وَفُتِحَتۡ﴾ (واو الثمانية)، واستدلَّ به على أنّ أبواب الجنَّة ثمانية؛ فقد أَبْعدَ النّجعة وأَغْرَقَ في النَّزع، وإنَّما يُستفاد كون أبواب الجنة ثمانيةً من الأحاديثِ الصحيحة»[(٢)]، ويقول الألوسيُّ: «فما قيل: إن (الواو) في الثَّانية (واو الثمانية)؛ لأنّ المُفَتّحَ ثمانية أبواب، ولَمّا كانتْ أبوابُ النَّار سبعة لا ثمانية لم يُؤْتَ بها؛ وجْهٌ ضعيفٌ لا يُعَوَّلُ عليه»[(٣)].

---

(١) الانتصاف من الكشاف، (٣/ ٢٦٠)، وينظر: تفسير ابن عاشور، (١٥/ ٢٥٩).
(٢) تفسير ابن كثير، (٤/ ٨٢). ويُنظر: تفسير ابن عاشور، (٢٤/ ١٣٧).
(٣) تفسير الألوسي، (٢٤/ ٣٤).

ولعلّ في التعبير بـ(السَّوْق) في سياق أهل النَّار إشعارًا لهم بالإهانة، والسَّوق: أن يَجعلَ الماشي ماشيًا آخرَ يَسيرُ أمامَه ويلازمُه، وضِدُّه (القَوْد)، والسَّوقُ مشعر بالإزعاج والإهانة، قال تعالى: ﴿كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى ٱلْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ﴾ [الأنفال: الآية ٦][1].

وأمَّا في سياق أهلِ الجنَّة فهو إكرامٌ لهم؛ يقول الزمخشريُّ: «فإن قلتَ: كيفَ عبَّرَ عن الذَّهاب بالفريقين جميعًا بلفظِ السَّوق؟ قلت: المرادُ بسَوْقِ أهلِ النَّار: طَرْدُهم إليها بالهوانِ والعُنْف، كما يُفْعَلُ بالأُسارى والخارجِينَ على السُّلطان إذا سِيقوا إلى حَبْسٍ أو قتل. والمرادُ بسَوْقِ أهلِ الجنَّة: سَوْقُ مراكبِهم؛ لأنَّه لا يُذْهَبُ بهم إلا راكبين[2]، وحثُّها إسراعًا بهم إلى دار الكرامة والرِّضوان، كما يُفعَلُ بمن يُشَرَّفُ ويُكرَّمُ من الوافدين على بعضِ الملوك؛ فشتان ما بين السَّوْقَين»[3]، واختار بعضهم أنَّ ذلك من قبيلِ المشاكلة، وأنَّ السوق إليها يرادُ به الحثُّ والإسراع إلى الإكرام، وأنَّ قولَه تعالى: ﴿إِلَى ٱلْجَنَّةِ﴾ يدفعُ إيهامَ الإهانة[4].

* * *

---

(١) تفسير ابن عاشور، (١٤/ ١٤٠).

(٢) روي هذا عن علي وابن عباس رضي الله عنهم، وروي أيضًا مرفوعًا إلى النبي ﷺ من حديث علي رضي الله عنه. ينظر: تفسير الطبري، (١٥/ ٦٢٩)، والبيهقي في الشعب، برقم (٣٥٨)، والحاكم في مستدركه، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. (٤/ ٥٦٥)، وتفسير القرطبي، (١٣/ ٥١٤).

(٣) تفسير الكشاف، (٤/ ١٥٠)، وينظر: تفسير القرطبي، (١٥/ ٢٨٥).

(٤) تفسير ابن عاشور، (١٤/ ١٤٠) تفسير الألوسي، (٢٤/ ٣٤).

الفصل الثالث

خصائص الجمل في آيات العقيدة

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الفصل والوصل.

المبحث الثاني: الإطناب.

❋ ❋ ❋

المبحث الأول

الفصل والوصل

تظهر أهمية الفصل والوصل في البلاغة، وقيمته في نظم الكلام وتقرير المعاني: من خلال قول عبد القاهر: «اعلمْ أنَّ العلمَ بما ينبغي أن يُصنَعَ في الجُمل؛ من عطفِ بعضها على بعض، أو تركِ العطف فيها، والمجيء بها منثورةً تُستأنفُ واحدة منها بعد أخرى؛ من أسرار البلاغة، ومما لا يتأتّى لتمامِ الصَّواب فيه إلّا الأعرابُ الخُلّص، وإلا قومٌ طُبعوا على البلاغة، وأوتوا فنًّا منَ المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفرادٌ.

وقد بلغَ من قوة الأمر في ذلك أنَّهم جعلوهُ حدًّا للبلاغة؛ فقد جاء عن بعضهم أنه سُئِل عنها فقال: معرفة الفصل منَ الوصل[(١)]؛ ذاك لغموضه ودقّة مَسلكِه، وأنَّه لا يَكمُلُ لإحراز الفضيلة فيه أحدٌ إلّا كَمَلَ لسائر معاني البلاغة»[(٢)].

---

(١) ذكر الجاحظ أنه تعريف الفُرس للبلاغة، قال: «قيل للفارسي: ما البلاغة: قال: معرفةُ الفصل من الوصل». (البيان والتبيين، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، (المتوفى: ٢٥٥هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، (١/ ٩١). وهو تعريف بالأهم لا تعريفٌ بالحد، فهو نظير التعبير في قوله عليه الصلاة والسلام: «**الحجُّ عَرفة**» فليس المعنى أن غيرَه ليس من الأركان؛ بل المراد أنّه أكبرُ الأركان وأهمُّها؛ فلأهميته يكاد الحجُّ ينحصر فيه، وكذا منزلة الفصل والوصل من البلاغة عند الفارسي.

(٢) دلائل الإعجاز، (ص٢٢٢). وينظر في أهمية الفصل والوصل، وأهمية معرفته والعناية به: الصناعتين لأبي هلال، (ص٣٤٦) وما بعدها.

ويقول أيضًا: «اعلم أنه ما مِن علمٍ من علوم البلاغة أنت تقولُ فيه: إنّه خفيٌّ غامضٌ ودقيقٌ صعب، إلا وعِلمُ هذا الباب أغمضُ وأخفى وأدقُّ وأصعب»[١].

وقد عرّف البلاغيون الفصل والوصل؛ فقالوا: الفصل: ترك العطف. والوصل: هو العطف. والذي جرى عليه علماء البلاغة أن كلًّا منهما خاصٌّ بالجمل، وبالعطف بالواو وتركه، دون غيره من حروف العطف[٢]، وهو مبحث يُعنى بنظم كل جملة مع أختها بالنظر إلى الترتيب، ويتناول من خصائص البيان علاقاتِ الجمل بعضها ببعض[٣].

وأما عطف مفرد على مثله، فيُستفاد منه مشاركة الثاني للأول في الإعراب، في رفعه ونصبه وجره، بالفاعلية أو بالمفعولية أو بالإضافة وحروف الجر.

ويقلّ مجيء العطف في الصفات؛ لاتِّحاد محلها، وأن الصفة تجري مَجرى الموصوف، نحو قول القائل: (جاء زيدٌ الطويلُ الذكيُّ الغنيُّ) أَوْلى

(١) دلائل الإعجاز، (ص٢٢٨).

(٢) وهو الذي جرى عليه عبد القاهر، والخطيب، والعلوي في الطراز، وهو عندهم خاص بالجُمل التي لا محل لها من الإعراب؛ فأما المفرد فالعطف عليه يأتي للتشريك في الحكم، وكذا الجمل التي لها محل من الإعراب؛ لوقوعها موقع المفرد، ومثلها العطف بغير الواو؛ لأنه يأتي لمعانيه النحوية المعروفة، وليس كذلك العطف بالواو في الجمل التي لا محل لها من الإعراب. وذهب السكّاكي إلى أن كلًّا من الفصل والوصل يأتي في عطف الجمل والمفردات، وفي العطف بالواو وغيره من حروف العطف، وأن المعوّل عليه في ذلك هو الجهة الجامعة؛ فمتى وُجدت صحّ العطفُ في الجمل وغيرها. ينظر: دلائل الإعجاز، (ص٢٢٣) وما بعدها، الإيضاح مع البغية، (٢/ ٥٥).

(٣) ينظر: الإمام البقاعي ومنهجه في تأويل بلاغة القرآن، محمود توفيق محمد سعد، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ، (ص١٤٤).

من: (جاء زيدٌ الطويلُ والذكيُّ والغنيُّ).

وقد جاء العطف في الصفات الإلهية أقلّ؛ لاتفاقها في الدلالة على ذات الله جلّ في علاه؛ فجرت مَجرى الأسماء المترادفة؛ كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ﴾ [الحشر: الآية ٢٣]. ومن المتقرر عند أهل السنة والجماعة أن أسماء الله مترادفةٌ باعتبار دلالتها على الذات؛ لأنها تدل على ذات واحدة، وهو الله ﷻ، ولكنها متباينة باعتبار دلالتها على المعنى والصفة التي تحملها، وإن كان بعضها قد يدل على ما تضمنه الآخر، من باب دلالة الالتزام؛ فمثلًا: (الخلّاق) يتضمّن الدلالةَ على العِلْم المستفاد من اسم العليم، والدلالة على القدرة المستفادة من اسم القدير، لكن بدلالة الالتزام(١).

قال البقاعي: «وأما أسماء الله تعالى فتتابعها دون عطف؛ لأن شيئًا منها لا يؤدي جميع مفهوم اسم الذات العلم؛ ولذلك ختم ﷻ آيات «سورة الحشر» بقوله: ﴿لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾؛ أي: أن هذه الأسماء التي ذكرت هي مما أفهمه مدلول الاسم العلم المبتدَأ به، سواء قلنا إنه مشتق أو لا، ومهما اطّلعتَ على وصفٍ حَسَنٍ يليق به ﷻ فهو مما دلَّ عليه الاسمُ الأعظم؛ لأن من يستحقُّ العبادة لا يكون إلا كذلك، جامعًا لأوصاف الكمال، أو لأنه لما جُبلت النفوسُ وطبعت القلوب على المعرفة بأنه ﷻ منزه عن شوائب النقص، ومتصف بأوصاف الكمال؛ كان الإعراءُ من العطف فيها للإيذان بذلك، وما عُطف منها فلمعنًى دعا إليه»(٢).

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد، (١/ ١٧٠)، القول المفيد، (ص٥٣٤)، شرح التدمرية للبراك، (ص٣١٢).
(٢) نظم الدرر، (١/ ٤٥٢).

وأما العطفُ في قوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: الآية ٣]؛ فلتضاد معانيها؛ فلمّا كان يستبعد وجود هذه الصفات في ذاتٍ واحدة؛ جاء بالعاطف ليرفع هذا الوهم؛ لأن الشيء الواحد لا يكون ظاهرًا باطنًا من وجهٍ واحد؛ فلأجل هذا حَسُن العطف[(١)].

وكذا العطف بين الجمل التي لها محل من الإعراب، يترتب عليه التشريك في الحكم، وهو يعني وجود مناسبة بين الجملتين، ومن شواهده في آيات العقيدة: قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ﴾ [البقرة: الآية ٢٤٥]، فالواو عطفت جملةً في محل رفع على مثلها؛ لكونها خبرًا، وهذا العطف يستلزم المشاركة[(٢)]؛ فالقبض والبسط صفتان فعليتان خبريتان على ما يليق بالله تعالى من غير تكييف ولا تمثيل، والقابض الباسط من الأسماء المتقابلات التي لا ينبغي أن يُفرد أحدها عن قرينه، ولا أن يثنى على الله ﷻ بواحد منها إلا مقرونًا بمقابِله، فلا يُفرد القابض عن الباسط، كما لا يُفرد الخافض عن الرافع؛ لأن الكمال المطلق إنما يحصل من اجتماع الوصفين؛ فهو القابض للأرزاق والأرواح والنفوس، الباسط للأرزاق والرحمة والقلوب[(٣)]؛ ففي العطف تقرير لهذه المشاركة، وإثبات شمول القدرة على القبض والبسط.
ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَاۚ﴾ [سبأ: الآية ٢]، فجملة: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ في محل نصب مفعول (علم) وما بعدها معطوف عليها للمشاركة في الحكم؛ أي:

---

(١) ري الظمآن في بيان القرآن، (ص٨١).
(٢) علوم البلاغة، د. محمد شادي، (ص٢١٣).
(٣) شرح أسماء الله الحسنى، د. سعيد بن علي بن وهف، (المتوفى: ١٤٤٠هـ) ضمن كتابه: أركان الإسلام، مكتبة دار الحجاز، طبعة عام ١٤٣٦هـ، (١/ ٣٢٠). وينظر: التعليق على القواعد المثلى لابن عثيمين، للشيخ عبد الرحمن البراك، (ص٥١).

في كونها جميعها مما يعلمه الله سبحانه، وفي تقرير شمول علم الله ﷻ(١).

■ **ومن المواضع التي للوصل فيها أثر في تقرير معنى من معاني العقيدة:** ما جاء في عطف العمل على الإيمان في مواضعَ كثيرةٍ من كتاب الله ﷻ، كما في قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [البقرة: الآية ٢٥].

وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [البقرة: الآية ٨٢].

وقوله: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [آل عمران: الآية ٥٧].

وغير ذلك من المواضع الكثيرة، وقد سلف الكلام على هذه المسألة، وتقرير أن العمل من الإيمان، في المبحث الثالث من مباحث الفصل الأول(٢).

ومن الآيات في هذا المبحث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱسْتَكْبَرُواْ عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٤٠﴾ لَهُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤١﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [الأعراف: الآيات ٤٠ - ٤٢].

---

(١) علوم البلاغة، د. محمد شادي، (ص٢١٣).

(٢) ينظر: (ص٢١٨) من هذا البحث.

فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا وَٱسْتَكْبَرُواْ عَنْهَا﴾؛ ثم أُعقب الإنذار والوعيد للمكذّبين، بالبشارة والوعد للمؤمنين المصدّقين، على عادة القرآن في تعقيب أحد الغرضين بالآخر، فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾ عطفًا على: ﴿ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا﴾؛ أي: وإنّ الذين آمنوا وعملوا الصّالحات؛ لأنّ بين مضمون الجملتين مناسبة متوسّطة بين كمال الاتّصال وكمال الانقطاع، وهو التّضاد بين وصف المسندِ إليهما في الجملتين، وهو التّكذيب بالآيات والإيمانُ بها، وبين حكم المسنَدَيْن وهو العذابُ والنّعيم، وهذا من قبيل الجامع الوهمي المذكور في أحكام الفصل والوصل من عِلم المعاني(١).

وفي هذا التضادّ تقريرٌ لعقيدة المسلمين في حكم الكفار في الآخرة، وأنهم خالدون في نار جهنم لا يخرجون منها أبدًا، وأن الناس صنفان: فريق في الجنة وفريق في السعير، وفيه قطع لآمال الكفار في الدخول إلى الجنة أبد الآبدين، وقد أكّد ذلك بمثلٍ مضروبٍ يعرفُه البشر عامّة والعربيُّ خاصّة، ويقرّون باستحالة وقوعه، وهو ولوج البعير على ضخامته وكِبَرِه في ثقب الإبرة على ضِيقه وصِغَره. ومما يزيد الاستحالة ويؤكدها: التعبير بالفعل (يلج)؛ لأن الولوج ليس هو مجرد الدخول فحسب؛ بل هو نوع من الدخول خاصّ، وهو الدخول بشدة؛ ولذلك يقال: هو الدخول في ضيّق؛ فهو أخص من مطلق الدخول(٢).

وإنما خص الجَمل بالذّكر من بين سائر الحيوانات لأنه أكبرها، وثقب

---

(١) تفسير ابن عاشور، (٨/ ١٠٠).

(٢) ينظر: حاشية الجمل على تفسير الجلالين، المسمّى بـ(الفتوحات الإلهية على تفسير الجلالين) سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري، المعروف بالجمل، (المتوفى: ١٢٠٤هـ)، المطبعة الشرفية العامرة - مصر، ١٣٠٣هـ، (٢/ ٢٤٠).

الإبرة من أضيق المنافذ؛ فكان ولوج الجمل مع عِظم جسمه في ثقب الإبرة الضيّق محالًا؛ فثبت أن الموقوف على المُحالِ محال؛ فوجب بهذا الاعتبار أن دخول الكفارِ الجنّةَ ميؤوسٌ منه قطعًا(١).

ومن الآيات في هذا المبحث: قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝٣٦ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا ۚ وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَصُدَّ عَنِ ٱلسَّبِيلِ ۚ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِى تَبَابٍ ۝٣٧﴾ [غافر: الآيتان ٣٦، ٣٧].

فجملة: ﴿وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ﴾ عَطفٌ على جملة: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ﴾ وفي هذا العطف تقرير لبيان حال اعتقاد فرعون وعمله، بعد أن بيّن حال أقواله، والمعنى: أنه قال قولًا منبعثًا عن ضلال اعتقاد، ومُغريًا بفساد الأعمال؛ ولهذا الاعتبار - اعتبارِ جميع أحوال فرعون - لم تُفْصَل هذه الجملة عن التي قبلها؛ إذ لم يقصد بها ابتداء قصة أخرى، على ما سمّاه البلاغيون بالتوسط بين كَمالَي الاتصال والانقطاع(٢).

ويلحظ في قول فرعون التعبير بـ (لعلي) مع كون ما طلب أمرًا مستحيل الوقوع؛ وقد ذهب بعض البلاغيين إلى أن ذلك من باب إظهار المتمنَّى في صورة الممكن المتوقَّع الحصول، وهو الرجاء؛ لشدة الرغبة فيه(٣).

■ **والذي يظهر** أن ذلك تعليلٌ لا ترجٍّ، وقد ذكر بعض المفسرين أنّ كل (لعل) في القرآن فهي للتعليل، بمعنى (كي)، كقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: الآية ٢١]؛ أي: كي تتقوا، أو لأجل أن تتقوا؛ إلا التي في سورة

(١) التفسير الوسيط، (٤/ ١٦٠٩).
(٢) تفسير ابن عاشور، (٢٤/ ١٩٩).
(٣) بغية الإيضاح، (٢/ ٣٠).

الشعراء: ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ١٢٩﴾ [الشعراء: الآية ١٢٩]، فهي بمعنى: (كأنكم تخلدون)[١]، والتعليل أسبق إلى كثير من الأذهان من الترجي[٢].

وبعض المفسرين يجعل كلّ (لعلّ) في القرآن الكريم مرادًا بها التحقيق؛ كقول الملك لمن طلب منه حاجة، وأراد ذلك قضاءها؛ فنقول لطالب الحاجة: لعلّ حاجتك تُقْضى[٣].

وفي ذلك غُنْيةٌ عما تكلّفه بعض المفسرين من كون (لعل) في القرآن تأتي استعارة تبعية، وقد تنبئ عن تمثيلية مكنية[٤].

فالأقرب أنها للتعليل، وكونها للتعليل لا ينافي معنى الترجي؛ لأن وجود المعلول يرجى عند وجود علته[٥]، ويؤكد ذلك مجيئها مفصولة في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ٢١﴾ [البقرة: الآية ٢١] قال ابن عاشور: «وجملة: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ تعليلٌ للأمر بـ﴿ٱعْبُدُواْ﴾؛ فلذلك فصلت؛ أي: أمرتكم بعبادته لرجاء منكم أن تتقوا»[٦].

كما أن تخليصها للترجي لا يناسب جبروتَ فرعون وما ادّعاه من

---

(١) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم، برقم (٢١٦)، (١/ ٥٥) بسنده عن السدي عن أبي مالك غزوان الغفاري، وبرقم (١٦٥٩٦)، (١٠/ ٤٧٨) عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير: ﴿لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ [الشعراء: الآية ١٢٩] قال: (كأنكم تخلدون) وينظر: تفسير الشربيني «السراج المنير»، (١/ ٥٨)، تفسير الشنقيطي، (٢/ ١٠٢). وينظر: الإتقان للسيوطي، (٢/ ٢٧٦)، ففيه معاني حرف (لعل) في القرآن الكريم.

(٢) تفسير الألوسي، (١٦/ ١٩٥).

(٣) تفسير ابن عادل، (٣/ ٧١).

(٤) تفسير ابن عاشور، (٩/ ١٧٦).

(٥) تفسير الشنقيطي، (٢/ ١٠٢).

(٦) تفسير ابن عاشور، (١/ ٢٣١).

الربوبية، وإنما الذي يناسبه هو التعليل.

ولو قيل بأنها تخلص للترجي، وأنه أخرج غير الممكن في صورة الممكن؛ فليس هو لشدة الرغبة في حصوله؛ إنما هو دلالة على شدّة ضلاله، وفساد حاله، وشدة طغيانه؛ إذ يجعل المستحيل عنده مما يمكن تحصيله، وأنه ليس بالأمر الصعب وقوعه.

ومن الآيات في هذا المبحث: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ۝١﴾ [النساء: الآية ١].

ففي الآية عطف مُشْعرٌ بالتغاير، بين قوله تعالى: ﴿ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾، وقوله: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾، وأوثر الوصل لتقرير معنًى عقدي؛ ذلك بأن الأمر الأول بالتقوى جاء مقترنًا بالربوبية في نداء الناس، وهو المناسب لهم؛ كون ربوبيته تعالى عامّةً للناس كلهم؛ يُقرّ بها جميع النَّاس مُؤمنهم وكافرهم، قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡعَلِيمُ ۝٩﴾ [الزخرف: الآية ٩]، ولا ينكرها إلا جاحدٌ أو معاند؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ۝١٤﴾ [النمل: الآية ١٤]، في حين أن المؤمنين تناسبُهم الأُلُوهِيَّةُ؛ كونهم ارتقوا إلى الإيمان بها، وإذا خاطبَهم الله سبحانه بلفظ الربوبيَّةِ فهو مناسِبٌ لهم أيضًا؛ ولذا جاء الأمر الثاني مقترنًا بالألوهية، كما أنه تعالى إذا خاطبَ (النَّاس) بالتَّقوى كان ذلك في الأمورِ المشتركَةِ بين المؤمنِ والكافرِ من ذِكْرِ (الخلقِ والسَّاعَةِ) ونحو ذلك.

وهذا يشتركُ فيه المؤمنُ وغيرُه، أما إذا خاطَب المؤمنين بالتَّقوى كان ذلك فيما يخصُّهم من تكاليفَ ونحوه، كما في قولِه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ

ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾﴾ [البقرة: الآية ٢٧٨]. وفي هذا تقرير بأن توحيد الألوهيّة هو التوحيد الذي من أجله أرسلت الرسل وأنزلت الكتب، وقد سلف تقرير ذلك في المبحث الأول من الفصل الأول.

وبين الأمرين قدر كبير من التناسب، وقدر من التغاير؛ ولذا قال العلماء: توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية، وتوحيد الألوهية يتضمن توحيد الربوبية؛ فالمناسبة بينهما ظاهرة.

وهذا ما يسمى عند البلاغيين في باب الوصل بـ(التوسط بين الكمالين)؛ إذ بين الجملتين قدرٌ من التناسب لا يبلغ درجةَ الكمال في الاتصال، وقدر من التغاير لا يبلغ درجة الكمال في الانقطاع؛ فهو وسط بين الكمالين، ويتحقق هذا في كون الجملتين في هذه الآية متفقةً إنشاءً بصيغة الأمر.

وقد تلمّس الخضريُّ بعض أسرار الوصل في هذه الآية الكريمة، ولعل ذلك لا يعارض ما ظهر لي أنه المعنى الأصلي. يقول الخضري: «والذي أراه أجدر ببلاغة هذا النظم أن في الأمر الثاني إشعارًا بالمغايرة؛ فهو - أولًا - يأمر الناس بالتقوى أمرًا عامًّا في كلّ ما يشمل أمور الدنيا والدين، ويذكّرهم بنعمة الخلق، ويؤثر بذلك لفظ الربوبية بما يوحيه من حنان المربّي ولطفه وفضله، ثم يمضي إلى المقصد والهدف، وهو الأمر بالتقوى على وجه الخصوص فيما يتعلق بصلة الأرحام، وخصوصًا ضعفاءَهم من النساء واليتامى، وهو الغرض الأساس الذي بُنيت عليه السورة؛ ولذلك أُوثر تعليق التقوى بلفظ الجلالة (الله) الموحي بجلال الألوهية وسلطانها، موصوفًا بالصلة بعده، الملوّحة بالتعظيم وتربية الرّوع في القلوب، ومعطوفًا عليه ما هو الغرض الأساس في الأمر بالتقوى، وهو

قوله: ﴿وَٱلْأَرْحَامَ﴾؛ فكان الأمر بالتقوى أولًا، وما تبعه من التذكير بنعمة الخلق والتكاثر ما هو إلا تمهيدًا للأمر بتقوى الله في الأرحام، فلو رُحت تحذفُ العاطفَ لضاعت هذه النكتة؛ فالعطف في الآية أشبه بعطف الخاص على العام؛ تنبيهًا على تميّزه وفضله»[(١)].

ومن الآيات المتعلقة بهذا المبحث: قوله تعالى: ﴿۞ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾﴾ [البقرة: الآية ٢٥٣].

فقد جاء العطف في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟﴾ على قوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم﴾ لتأكيد الكلام[(٢)].

وقد ذهب الزمخشري إلى أن المشيئة مقيّدة، فقال: «﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ﴾ مشيئة إلجاء وقَسْر»[(٣)]، وتعقّبه الطيبي بأن المشيئة ليست مقيّدة، وأنّ التكرار مفيدٌ للعموم؛ لئلا يظن ظانٌّ أن المشيئة ليست على إطلاقها، وأنها مقيدة بقيد القسر والإلجاء، كما أن التكرار لتكذيب من زعم أنهم فعلوا ذلك الاقتتال من عند أنفسهم، ولم يَجرِ به قضاءٌ ولا قدر من الله تعالى[(٤)].

وفي الاستدراك بـ(لكن) تنبيه على أن اختلافهم ذلك ليس موجبًا لعدم مشيئته تعالى لعدم اقتتالهم[(٥)].

---

(١) الواو ومواقعها في النظم القرآني، (ص٢٢٢).

(٢) تفسير الكشاف، (١/ ٣٢٦)، تفسير ابن عاشور، (٢/ ٥٠٠).

(٣) تفسير الكشاف، (١/ ٣٢٦).

(٤) ينظر: تفسير الرازي، (٦/ ٥٣٠)، تفسير أبي حيان، (٢/ ٦٠٢)، نظم الدرر، (٤/ ٤).

(٥) حاشية الطيبي على الكشاف، المسمى «فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب»، =

قال الخضري: «فما فهمه الطيبي من الإطلاق والتقييد هو سرّ المغايرة؛ حيث إن الجملة الأولى بحكم تعلقها باقتتال الذين أعقبوا مجيء الرسل بالبينات، تجعل في المشيئة نوعَ خصوصٍ يوهم خلاف المراد؛ فجاءت الجملة الثانية مؤكدةً لعموم المشيئة، وكأنه يقول: إنه شاء في هذه الظروف، ويشاء في كلّ وقت وعلى كلّ حال؛ ولهذا جاءت خاتمة الآية: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ﴾»(١).

■ **ووراء التأكيد سرٌّ أخصّ منه**: وهو أن من سنن العرب أنه متى ثبت أول كلامهم على مقصد، ثم اعترضها مقصدٌ آخر، وأرادت الرجوع إلى الأول، قصدت ذكره إما بتلك العبارة أو بقريب منها، وهو عندهم من طرق الفصاحة والبيان، وفي كتاب الله تعالى مواضعُ في هذا المعنى. وهنا لمّا صدّر الكلام بأن اقتتالهم كان على وَفْق المشيئة، ثم طال الكلام وأريد بيان أنّ مشيئة الله تعالى كما نفذت في هذا الأمر الخاص - وهو اقتتال هؤلاء - فهي نافذة في كلّ فعلٍ وقع؛ فطرأ ذكر تعلّق المشيئة بالاقتتال؛ لإتيانه بعد عموم تعلّق المشيئة؛ لتناسب الكلام، وليُعرف كلٌّ بشكله. وقد أشار ابن المنيّر إلى هذا السرّ، وأنه قاطعٌ لحجج أهل الاعتزال؛ ولذلك جاوزها الزمخشري(٢).

وفي ذلك تقرير لعقيدة أهل السنة والجماعة في القدر، وإثبات الإرادة

= لشرف الدين الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي، (المتوفى: ٧٤٣هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ - ٢٠١٤م، (١/ ١٤٩)، وينظر: الوسيط في تفسير القرآن المجيد، للواحدي، (١/ ٣٦٣).

(١) الواو ومواقعها في النظم القرآني، (ص٢٢٤).

(٢) الانتصاف لابن المنيّر، (١/ ٢٩٨)، وينظر: تفسير الألوسي، (٣/ ٤)، تفسير القاسمي، (٢/ ١٨٨).

والمشيئة لله تعالى، وهما بمعنى واحد، يستعمل كلٌّ منهما موضع الآخر، والمشيئة هي المرتبة الثالثة من مراتب القدر، وفيها إثباتُ إرادةٍ ومشيئة للعبد؛ لما في إسناد فعل الاقتتال إليهم، وأن مشيئتهم مرتبطة بمشيئته سبحانه؛ فلو أراد سبحانه أن يحجزهم عن القتال بتوفيقه لما اقتتلوا ولا اختلفوا؛ ولكن حكمته جارية، وإرادته غالبة، ومشيئته نافذة، وهو سبحانه يفعل ما اقتضته حكمته؛ فيوفق من شاء فضلًا، ويخذل من شاء عدلًا، وهذا ثابت بالكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، وبالبراهين العقلية والخصائص التركيبية، وقد سلف تقرير ذلك في المبحث الثاني من الفصل الأول.

والمقصود بالمشيئة في هذه الآية: المشيئة الكونية التي لا يلزم منها محبة الله، وإن كانت لازمة الوقوع، وليس المقصود بها المشيئة الشرعية التي تلزم منها محبة الله، ولا يلزم وقوعها[(١)].

قال ابن عاشور: «والمشيئة هنا مشيئة تكوين وتقدير، لا مشيئة الرضا؛ لأن الكلام مَسُوقٌ مَسَاقَ التمني للجواب والتحسير على امتناعه وانتفائه المفاد بـ(لَوْ)، كقول طرفة:

فلو شاء ربّي كنتُ قيسَ بنَ خالدٍ ... ولو شاء ربِّي كنتُ عَمْرو بنَ مرثدِ»[(٢)]

وقد ذكر ابن القيم - بعد أن ساق هذه الآية ونحوًا منها - أنها تتضمن الرد على نفاة المشيئة بالكلية، ونفاة مشيئة أفعال العباد وحركاتهم وهداهم

---

(١) ومن أهل السنة من يرى أن المشيئة لا تنقسم إلى مشيئة كونية ومشيئة شرعية؛ بل هي نوع واحد، وهو المشيئة في كونه، أما الشرع فإنما يوصف بإرادة شرعية. ينظر: شرح الطحاوية، صالح آل الشيخ، (١/ ٧٨).

(٢) تفسير ابن عاشور، (٢/ ٤٩٨). والبيت في ديوان طرفة بن العبد، تحقيق: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م، (ص٢٧).

وضلالهم، وأن الله سبحانه يخبر تارة أنّ كل ما في الكون بمشيئته، وتارةً أنّ ما لم يشأ لم يكن، وتارة أنه لو شاء لكان خلاف الواقع، وأنه لو شاء لكان خلاف القدر الذي قدره وكتبه، وأنه لو شاء ما عُصي، وأنه لو شاء لجمع خلقه على الهدى، وجعلهم أمة واحدة؛ فتضمن ذلك أن الواقع بمشيئته، وأن ما لم يقع فهو لعدم مشيئته، وهذا حقيقة الربوبية، وهو معنى كونه ربَّ العالمين، وكونه القيوم القائم بتدبير أمور عباده، فلا خلق ولا رَزق ولا عطاء ولا منع ولا قبض ولا بسط ولا موت ولا حياة ولا ضلال ولا هدى ولا سعادة ولا شقاوة إلا بعد إذنه، وكل ذلك بمشيئته وتكوينه؛ إذ لا مالك غيره، ولا مدبر سواه ولا رب غيره[(١)].

ومن الآيات المتعلقة بهذا المبحث: قوله تعالى عن المنافقين: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾ [البقرة: الآيتان ١٤، ١٥].

وهذا من قولهم بألسنتهم ما ليس في قلوبهم؛ ذلك أنهم إذا اجتمعوا بالمؤمنين، أظهروا أنهم على طريقتهم وأنهم معهم، فإذا خلوا إلى شياطينهم - أي: رؤسائهم وكبرائهم من اليهود والمنافقين - قالوا: إنا معكم في الحقيقة، إنما نحن مستهزئون بالمؤمنين بإظهارنا لهم أنّا على طريقتهم. قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾ وهذا جزاء لهم على استهزائهم بعباده[(٢)].

فها هنا أربع جمل؛ ثلاث منها جاءت بالفصل، وهي: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾، ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾، ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، والرابعة جاءت بالوصل، وهي

---

(١) شفاء العليل، (ص٤٤).

(٢) تفسير ابن سعدي، (ص٤٣).

قول الله: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾، فعطفت على الثالثة.

فقولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ في منزلة التوكيد للجملة الأولى، وهي قولهم: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾؛ فهي شديدة الاتصال بها، وهذا يمنع مجيء الواو؛ لما بين الجملتين من التلاحم، والصلة المعنوية، والوصل الداخلي؛ الذي يغني عن الربط بينهما برابط، كما يذكر البلاغيون في (كمال الاتصال)، قال عبد القاهر: «وذلك لأنَّ معنى قولهم: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾: أنّا لم نؤمنْ بالنبيِّ ولم نترك اليهودية، وقولُهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ خبرٌ بهذا المعنى بعينه؛ لأنَّه لا فرْقَ بين أن يقولوا: (إنَّا لم نَقُل ما قُلْناه من أنَّا آمنا إلا استهزاءً)، وبَيْنَ أن يقولوا: (إنّا لم نَخْرُجْ من دينكِم وإنَّا معكم)، بل هما في حُكْم الشيءِ الواحد؛ فصار كأنهم قالوا: (إنَّا معكم لم نفارِقكم)؛ فكما لا يكون (إنّا لم نفارقْكم) شيئًا غيرَ ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ كذلك لا يكون ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ غيرَه فاعرفْه»(١).

وقولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ قصروا أنفسهم على الاستهزاء قصرًا إضافيًّا للقلب؛ أي: مؤمنون مخلصون. وجملة: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ تقريرٌ لقوله: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾؛ لأنهم إذا كانوا معهم، كان ما أظهروه من مفارقة دينهم استهزاء أو نحوه. فإما أن تكون الجملة الثانية استئنافًا واقعة في جواب سؤال مقدّر؛ كأن سائلًا يعجب من دعوى بقائهم على دينهم لما أتقنوه من مظاهر النفاق في معاملة المسلمين، وينكر أن يكونوا باقين على دينهم، ويسأل كيف أمكن الجمع بين البقاء على الدين وإظهار المودة للمؤمنين؛ فأجابوا: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾، وبه يتضح وجه الإتيان بأداة القصر؛ لأن المنكر السائل يعتقد كذبهم في قولهم: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾، ويدّعي

---

(١) دلائل الإعجاز، (ص٢٢٨).

عكس ذلك. وإما أن تكون الجملة بدلًا من ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ بدل اشتمال؛ لأن من دام على الكفر وتغالى فيه وهو مقتضى ﴿مَعَكُمْ﴾؛ أي: في تصلبكم: فقد حقَّر الإسلامَ وأهله، واستخفَّ بهم، والوجه الأول أَوْلى الوجوه؛ لأنه يجمع ما تفيده البدلية والتأكيد من تقرير مضمون الجملة الأولى، مع ما فيه من الإشارة إلى رد التحيّر الذي ينشأ عنه السؤال، وهذا يَفُوت على تقديرَي التأكيد والبدلية(١).

أما الجملة الثالثة، وهي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ فهي استئناف بياني، وجوابٌ لسؤال مقدّر؛ فيكون مما أسماه البلاغيون بـ(شبه كمال الاتصال)، وكأن سائلًا قال: فما جزاء هؤلاء المستهزئين؟ فكان الجواب: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾، قال عبد القاهر: «وها هُنا أمرٌ سوى ما مضَى، يوجبُ الاستئنافَ وتركَ العطف، وهو أنّ الحكاية عنهم بأنهم قالوا كيتَ وكيتَ، تحرِّكُ السامعين لأن يعلموا مصير أمرهم وما يُصنَعُ بهم، وأَتَنْزِلُ بِهِمُ النّقمة عاجلًا أم لا تنزلُ ويُمهلونَ، وتُوقِعُ في أنفسِهم التَّمنّي لأنْ يتبيَّنَ لهم ذلك. وإذا كان كذلك، كانَ هذا الكلامُ الذي هو قوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ في معنى ما صَدَر جوابًا عن هذا المقدَّرِ وقوعُه في أَنْفُسِ السامعينَ؛ وإذا كان مصدرُه كذلك، كان حَقُّه أن يؤتَى به مبتدأ غيرَ معطوف؛ ليكونَ في صورته إذا قيل: فإنْ سألتم قِيلَ لكم: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾»(٢).

وقد سمّى عبد القاهر هذا الأسلوب بـ(القطع والاستئناف)؛ فالقطع مع نهاية كلام أحد الطرفين، وهو الذي يثير السؤال، وحينئذٍ يعقبه الاستئناف

---

(١) تفسير ابن عاشور، (١/ ٢٨٨).

(٢) دلائل الإعجاز، (ص٢٢٨)، وينظر: تفسير ابن عاشور، (١/ ٢٨٨).

الذي يكون بمنزلة الجواب، وهو ضرب من الأسلوب يجذب المتلقي، ويثير فضوله؛ لتحسن المتابعة والانجذاب إلى الحق، والتعاطف مع دعاته، والنفور من الباطل، والاشمئزاز من أوليائه[١].

و قسم السكاكيُّ القطعَ إلى قسمين:

أحدهما: القطع للاحتياط، وهو ما لم يكن لمانع من العطف، كما في قول الشاعر:

وتظنّ سلمى أنني أبغي بها ... بدلًا، أُراها في الضلال تهيمُ

فلم يعطف (أُراها في الضلال) على (تظنّ سلمى) مع جوازه؛ لأن عطفها عليها يوهم أنها معطوفة على (أبغي بها بدلًا)؛ فيفسد المعنى المراد بحسب ذلك التوهم، وهو الظن أنه يبغي بها بدلًا وأنه يراها في ضلال.

الثاني: القطع للوجوب، وهو ما كان لمانع، ومثّله بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، وعلل ذلك بأنه لو عُطف لعُطف إما على جملة: ﴿قَالُوٓاْ﴾ وإما على جملة: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾، وكلاهما لا يصح؛ لعدم الاشتراك في الحكم أو القيد[٢].

ولذا فإن في قطع هذه الجملة دفعًا لإيهام أن يكون ذلك من مقول المنافقين؛ فإنه لو عطف على ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ لكان من مقول المنافقين وليس منه.

وقد ذكر عبد القاهر أنه لو عُطِف قولُه: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ على ﴿قَالُوٓاْ﴾

---

(١) علوم البلاغة، د. محمد شادي، (ص٢١٨).

(٢) مفتاح العلوم، (ص١٣٦)، وينظر: الإيضاح مع البغية، (٢/٦٨)، علوم البلاغة، د. محمد شادي، (ص٢١٨).

من قوله: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ﴾ عليه للزم إدخالُه في حكمه من كونِه جوابًا وذلكَ لا يَصِحُّ[(١)]، قال: «وذاك أنه متى عُطِف على جواب الشرط شيءٌ بالواو، **كان ذلك على ضربين:**

أحدهما: أن يكونا شيئين يُتصوَّرُ وجودُ كلٍّ واحدٍ منهما دُونَ الآخر، ومثالُه قولك: (إن تأتِني أُكْرِمْكَ أعْطِكَ وأكْسُكَ).

ثانيهما: أن يكونَ المعطوفُ شيئًا لا يكونُ حتى يكونَ المعطوفُ عليه، ويكونَ الشرطُ لذلك سببًا فيه بوساطة كونه سببًا لأَوَّل، ومثالُه قولُك: (إذا رجَع الأَميرُ إلى الدار استأذنتهُ وخرجتُ)؛ فالخروجُ لا يكونُ حتى يكون الاستئذانُ، وقد صار الرجوع سببًا في الخروج، من أجل كونه سببًا في الاستئذان؛ فيكونُ المعنى في مثل هذا على كلامين نحو: (إذا رجَع الأميرُ استأذنتُ وإذا استأذنت خرجتُ).

وإذْ قد عرفت ذلك، فإنه لو عُطِفَ قولُه تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ على ﴿قَالُوٓاْ﴾ كما زعمتَ، كان الذي يتصوَّرُ فيه أن يكونَ من هذا الضربِ الثاني، وأن يكونَ المعنى: ﴿وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾؛ فإذا قالوا ذلك: استهزأَ اللهُ بهم ومدَّهم في طُغْيانِهم يَعْمَهون.

وهذا - وإن كان يُرَى أنه يستقيم - فليس هو بمستقيمٍ؛ وذلك أنَّ الجزاءَ إنَّما هو على نَفْس الاستهزاء، وفِعْلِهم له وإرادتهم إيَّاه في قولهم: (إنّا آمنا) لا على أنَّهم حَدَّثُوا عَنْ أنفسِهم بأنَّهم مستهزئون، والعَطْفُ على (قالوا) يَقْتضي أَنْ يكونَ الجزاءُ على حديثهم عَنْ أنفسِهم بالاستهزاء لا عليه نفسِه. ويبيِّنُ ما ذكرناه مِنْ أنَّ الجزاءَ يَنْبغي أن يكونَ على قَصْدِهم الاستهزاءَ وفعلهم

---

(١) دلائل الإعجاز، (ص٢٣٣).

له، لا على حديثهم عن أنفسِهم بأنّا مستهزئون: أنَّهم لو كانوا قالوا لكُبرائهم: (إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئونَ): وهُم يريدونَ بذلكَ دَفْعَهم عَن أنفسِهم بهذا الكلام، وأن يَسْلَموا من شرِّهم، وأنْ يوهموهُم أَنَّهم مِنْهم - وإنْ لم يكونوا كذلك - لكان لا يكونُ عليهم مؤاخذةٌ فيما قالوه؛ من حَيْثُ كانت المؤاخذةُ تكونُ على اعتقادِ الاستهزاءِ والخديعةِ في إظهار الإيمانِ، لا في القولِ: إنَّا استهزأنا من غيرِ أن يقترنَ بذلك القولِ اعتقادٌ ونيَّةٌ»[١].

ومما يؤكد أن الجزاء إنما هو على قصدهم الاستهزاء: ذِكْر ﴿يَسْتَهْزِئُ﴾؛ فإن ذِكرَه دليل على أن مضمون الجملة مجازاة على استهزائهم[٢].

فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ هو حكاية عنهم أنهم قالوا، وليس بخبر من الله تعالى، وقوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ خبر من الله تعالى أنه يجازيهم على كفرهم واستهزائهم. وإذا كان كذلك، كان العطف ممتنعًا؛ لاستحالة أن يكون الذي هو خبر من الله تعالى، معطوفًا على ما هو حكاية عنهم، ولإيجاب ذلك أن يخرج من كونه خبرًا من الله تعالى، إلى كونه حكاية عنهم، وإلى أن يكونوا قد شهدوا على أنفسهم بأنهم مؤاخذون، وأن الله تعالى معاقبهم عليه[٣].

وقد أدرج الخطيب هذه الجملة في (شبه كمال الانقطاع)؛ لكونها بمنزلة المنقطعة عن الأولى، وعطفْها عليها يوهم أنها من مقول المنافقين، ويسمي الفصل لأجل ذلك قطعًا[٤].

---

(١) دلائل الإعجاز، (ص٢٣٤).
(٢) تفسير ابن عاشور، (١/ ٢٨٩).
(٣) دلائل الإعجاز، (ص٢٣٢).
(٤) الإيضاح مع البغية، (٢/ ٦٧).

ثم إنه لأجل اعتبار الاستئناف قُدِّم اسم الله تعالى على الخبر الفعلي، ولم يقل: (يستهزئ اللَّهُ بهم)؛ لأن مما يجول في خاطر السائل أن يقول: مَن الذي يتولى مقابلة سُوء صنيعهم؟ فأُعلِم أن الذي يتولى ذلك هو الله تعالى، وفي ذلك تنويه بشأن المنتصَر لهم وهم المؤمنون، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾[الحج: الآية ٣٨]؛ فتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي هنا لإفادة تقوية الحكم، ثم يفيد مع ذلك قصر المسند على المسند إليه؛ فإنه لمّا كان تقديم المسند إليه على المسند الفعلي في سياق الإيجاب يأتي لتقوية الحكم، ويأتي للقصر على رأي عبد القاهر[1] والزمخشري[2]؛ كان الجمع بين قصد التقوية وقصد التخصيص جائزًا في مقاصد الكلام البليغ؛ لأن ما يراعيه البليغ من الخصوصيات لا يُترك حملُ الكلام البليغ عليه؛ فكيف بأبلغ كلام؟! ولذلك يقال: النكتُ لا تتزاحم[3].

وقد جاء التعبير بالفعل المضارع في الجواب عليهم: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾ لإفادة التجدُّد المستمرّ[4]؛ أي: يتجدد الاستهزاء كلّما حصل منهم الاستهزاء، وفي هذا تقرير لعقيدة أهل السنة والجماعة في الصفات المقابلة، وهي الصفات التي يوصف الله بها مقابلةً لا ابتداءً؛ كصفة: (الاستهزاء، والخداع، والمكر، والكيد) ونحوها؛ ولذا يُلحظ أنه لم يرد إثباتها لله ابتداءً، وإنما ورد إثباتها في مقابلة حصولها من أعداء الله، كما يلحظ أنها جاءت في القرآن بالفعلية الدالّة على التجدد، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ ۝١٤ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾، ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ

---

(١) ينظر: دلائل الإعجاز، (ص١٣١).
(٢) ينظر: تفسير الكشاف، (٤/ ٦٢٩).
(٣) تفسير ابن عاشور، (١/ ٢٨٩).
(٤) ينظر: تفسير ابن عاشور، (١/ ٢٩٠).

خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: الآية ١٤٢]، ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ﴾ [الأنفال: الآية ٣٠]، ﴿يَكِيدُونَ كَيْدًا ۝١٥ وَأَكِيدُ كَيْدًا ۝١٦﴾ [الطارق: الآيتان ١٥، ١٦]؛ فهي صفات مدحٍ في المقابل، ومما يتوصَّل به إلى الإيقاع بالخصم، واستدراجه والتسجيل عليه.

كما أن هذه الصفات لا تعدّ صفات نقصٍ إذا كانت في مقابل؛ إنما هي من صفات الكمال في هذه الحال، بخلاف بعض الصفات التي يُنزّه الله عنها ابتداء ومقابلةً؛ كصفة الخيانة تعالى الله عن ذلك؛ ولذا لم يتصف الله بها في مقابل صدورها من غيره، كما قال تعالى: ﴿وَإِن يُرِيدُواْ خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُواْ ٱللَّهَ مِن قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝٧١﴾ [الأنفال: الآية ٧١] ولم يقل: فخانهم؛ لأن الخيانة خدعة في مقام الائتمان، وهي صفة نقص من جميع الوجوه، والله منزّه عن ذلك(١).

قال ابن سعدي: «ومن استهزائه بهم: أن زيّن لهم ما كانوا فيه من الشقاء والحالة الخبيثة، حتى ظنوا أنهم مع المؤمنين، لما لم يسلط الله المؤمنين عليهم، ومن استهزائه بهم يوم القيامة أنه يعطيهم مع المؤمنين نورًا ظاهرا؛ فإذا مشى المؤمنون بنورهم، طفئ نور المنافقين، وبقوا في الظلمة بعد النور متحيرين، فما أعظم اليأس بعد الطمع!! ﴿يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَٱرْتَبْتُمْ﴾ [الحديد: الآية ١٤]»(٢).

أما مجيء الواو بين جملتي: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ۝١٥﴾؛ فلأن الغرض هو الإخبار عن الله تعالى بهذين الخبرين، والدلالة على أنه تعالى يفعل بهم أمرين: الاستهزاء والمدّ في الطغيان، ولو فصلت فقيل: (يستهزئ بهم يمدهم . . .) لتغيّر المعنى؛ إذا يصبح المفهوم أن الله

(١) ينظر: القول المفيد، (ص٤٣٤).
(٢) تفسير ابن سعدي، (ص٤٣).

تعالى يجازيهم بجزاء واحد؛ هو الاستهزاء الذي فُسّر بالمدِّ في الطغيان[١].

* * *

(١) من بلاغة النظم القرآني، (ص٢٠٨).

المبحث الثاني

الإطناب

من العبارات المشهورة عند البلاغيين قولُهم: «الإيجازُ هو البلاغة»[١]، ولكن قد يُفهم من هذه العبارة أنَّ الإطنابَ مذمومٌ، وهذا خطأٌ بلا رَيب، «فليست البلاغةُ في الإيجاز، ولا في الإطنابِ، ولا في المساواةِ... إنَّما البلاغةُ في ملاءمة مقتضى الحال»[٢]، فالإيجازُ قد يكونُ ملائمًا للحال؛ فيكون المتكلِّمُ بليغًا، وقد يكون غيرَ ملائم؛ فيكونُ المتكلِّمُ عندها غيرَ بليغ؛ ولذا فإنَّ هناك مقاماتٍ مُعيَّنةً، لا يَصلُح فيها الإيجازُ، ولا يلائم مقتضى الحال فيها إلا الإطناب، وقد قيل في تعريفِ الإطناب: «هو زيادةُ اللفظِ على المعنى لفائدة»[٣]؛ فهذه الفائدةُ هي التي جعلت الإطنابَ مناسبًا، وأدخَلَتْهُ في الكلام البليغ، وخرج بذكر الفائدة التطويل والحَشْو[٤].

وهناك مقاماتٌ كثيرةٌ لا بُدَّ فيها من الإطناب، وهذا المقام الدَّاعي إلى الإطناب قد يكونُ هو حال المخاطَب، كضعف فَهمٍ - مثلًا - وقد يكونُ

---

(١) البيان والتبيين، (١/ ٦٤).

(٢) البلاغة العربية في ثوبها الجديد، علم المعاني، بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٩٩٢م، (ص٢٠٦).

(٣) معجم البلاغة العربية، د. بدوي طبانة، دار المنارة - جدة، ودار الرفاعي - الرياض، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، (ص٣٨٤)، المثل السائر، (٢/ ١٢٠).

(٤) علوم البلاغة، د. محمد شادي، (ص٢٤٠).

بسبب نوعيّة الأمر المتكلَّم فيه؛ كتقرير معنى من المعاني، أو حكم من الأحكام أو نحوِ ذلك؛ ولذا فإن الإطناب من أجلّ الظواهر البلاغية، وأهمِّ الخصائص التركيبية، وهو أحد الأساليب العربية الحافلة بالأسرار والنّكات، وكثرة الاعتبارات وتوارد المعاني؛ حتى لقد جعله العلويُّ واديًا من أودية البلاغة[(١)].

ويمكن النظر في أثر الإطناب في تقرير بعض معاني العقيدة، من خلال بعض أقسام الإطناب ومظاهره المشهورة عند البلاغيين.

عطفُ الخاصِّ على العام:

يذكر البلاغيون أن هذا العطفَ يكونُ للتنبيه على فضلِ الخاصّ؛ حتى كأنَّه ليس من جنس العام؛ تنزيلًا للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات[(٢)]؛ لكنّ ذلك لا يعني أنه هو الغرض الأوحد؛ فقد يأتي للإشارة إلى ملمحٍ خفي، أو لتقرير معنًى من المعاني، وتلك المعاني تكون متكئةً - في الغالب - على هذا المظهر، وذلك الغرض.

■ **ومن الآيات التي جاء فيها عطف الخاص على العام مشيرًا إلى معنى عقدي**: قول الله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلۡكَٰفِرِينَ ٩٨﴾ [البقرة: الآية ٩٨].

فقوله تعالى: ﴿وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ معطوفٌ على قوله: ﴿وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ﴾ من باب عطف الخاصِّ على العام؛ وهو يدلُّ على شرف هذين المَلَكين؛

(١) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم الحسيني العلويّ الطالبي الملقب بالمؤيد بالله، (المتوفى: ٧٤٥هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣م، (١/ ٩٧).

(٢) الإيضاح مع البغية، (٢/ ١١٩).

فـ(جبريل) مُوكَّلٌ بالوحي من اللهِ إلى الرُّسُل؛ و(ميكال) هو ميكائيلُ الموكّلُ بالقَطْر والنبات؛ وخصَّ هذين الملَكَينِ؛ لأنَّ أحدَهما: مُوَكَّلٌ بما تَحيا به القلوب والنفوس وهو (جبريل)؛ والثَّاني: مُوكَّلٌ بما تَحيا به الأرضُ؛ وهو ميكائيل[١].

كما أن في تخصيص جبريل بالذّكر: تحذيرًا لليهود من معاداتهم له، والإشارة إلى أنه موكّلٌ بأهمِّ نوع من أنواع الحياة، وهي حياة النفوس والقلوب، كما أن ميكائيلَ موكّلٌ بوظيفة أرزاق العباد التي بها حياةُ الأجساد، مقابلَ قيام جبريل بوظيفة الوحي الذي به حياة القلوب والنّفوس[٢].

وفي هذا إقامة للحجة عليهم؛ لأنهم يدّعون أن ميكائيل وليّهم، وفيه تسجيل عليهم وإلزامٌ لهم؛ فكما أنكم - أيها اليهود - آمنتم بولاية ميكائيل؛ فإن ولاية جبريل لا تقل عنه، وفيه - أيضًا - تقرير لحكم من عادى هذين الملكين، وأنه معادٍ لله ولجميع ملائكته في الحقيقة، قال ابنُ كثير: «خُصِّصا بالذِّكْر؛ لأنَّ السياقَ في الانتصارِ لجبرائيل، وهو السفيرُ بين الله وأنبيائِه، وقُرن معه ميكائيلُ في اللَّفظِ؛ لأنَّ اليهود زعموا أن جبريلَ عدوُّهم وميكائيلَ وليُّهم؛ فأعلمَهم الله تعالى أنَّ من عادى واحدًا منهما فقد عادى الآخر، وعادى الله أيضًا»[٣].

وفيه دفعٌ لإشكال أنّ الموجبَ للكفر عداوةُ جميعِ الملائكة، لا عداوة واحد منهم؛ فكأنَّه قيل: أو واحد منهم. كما أن فيه قطعًا لحجج اليهود؛

---

(١) تفسير أبي حيان، (١/ ٤٩٠)، تفسير الفاتحة والبقرة لابن عثيمين، (١/ ٣١٥).
(٢) يُنظر: تفسير الرازي، (٣/ ١٨)، البلاغة العربية للميداني، (٢/ ٧٠).
(٣) تفسير ابنُ كثير، (١/ ١٦٧).

لأنَّ اليهود ذكروهما، ونزلت الآيةُ بسببِهما، فلو لم يُذكَرا لكانَ لليهودِ تعلّقٌ بأنْ يقولوا: لم نُعَادِ الله ولا جميعَ ملائكتِه[١].

وقد أُعيدَ ذكْرُ اسم الله الأعظم (الله) مُظهرًا في موضع يصح فيه إضماره؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ﴾ مع أنَّه يمكن الاستغناءُ بالضمير (الهاء) فيُقال: (فإنَّه عدوٌّ للكافرين) لكونِه قد ابتُدئ أوّلُ الخبرِ بذكرِه؛ ولعلّ ذلك لغرض تأكيد الحكم، وقطع التحريف الذي عُهد عن اليهود. كما أن فيه دفعًا للالتباسِ على السّامع مَنِ المعنيُّ بالضمير؛ أهو اللهُ، أم هو جبريلُ، أم ميكائيل؟[٢].

وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ فإنَّ المرادَ (عدوٌّ لهم)؛ لكن جاء بالظَّاهرِ وصرَّحَ بلفظِ (الكافرين)؛ لتقرير عدل الله، والدلالة على أنَّ الله إنَّما عاداهم لكفرهم[٣]؛ فإنَّ اللهَ لن يعادي قومًا لذواتِهم ولا لأنسابِهم، وإنَّما يَكْرَهُ لهم الكفرَ ويعاقبُهم عليه، كما قال تعالى: ﴿إِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْ ۗ﴾ [الزُّمَر: الآية ٧].

وفيه الحكم على أنَّ من كانَ عدوًّا لله ولمن ذُكر: بأنَّه يكون كافرًا؛ ففيه تعميم الحكم، والإشارة إلى أن كلَّ كافر - سواءً كانَ سببُ كفره عداوته للملائكة أو غيره - فاللهُ عدوٌّ له[٤].

---

(١) يُنظر: تفسير الطبري، (٢/ ٣٩٥)، تفسير أبي حيان، (١/ ٤٩٠)، تفسير الرازي، (٣/ ١٨٠)، وتفسير الألوسي، (١/ ٣٣٤).
(٢) تفسير الطبري، (٢/ ٣٩٥).
(٣) تفسير الكشّاف، (١/ ١٩٦).
(٤) يُنظر: تفسير الفاتحة والبقرة لابن عثيمين، (١/ ٣١٥ - ٣١٦).

ولعلَّ ممَّا يُؤيِّدُ ذلك (الفاء) الواقعة في جواب الشَّرط[١]، وهذا التوجيهُ مبنيٌّ على أنَّ اللامَ للجنس، ففي ذلك تعميمٌ للحكم، بل وإشعارٌ أن الكفر صار صفةً لازمةً للمذكورين؛ حتى صارَ أول من يدخلُ في الكفارِ إذا أُطلقت التسمية[٢]، والتَّعبيرُ بالجملةِ الاسميَّةِ يدلُّ على الثُّبوت، كما هو متقرر[٣].

عطف العام على الخاص:

الفائدة من ذكر العامّ بعد الخاصّ هي التَّعميم، ويكون إفرادُ الخاصِّ بالذِّكْرِ اهتمامًا بشأنه، مع ما في إدْخالِه ضمنَ العامِّ من تأكيدٍ وتكريرٍ ضمنًا[٤].

ومن الآيات الكريمة في هذا السياق: قوله تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ١٣٦﴾ [البقرة: الآية ١٣٦].

ففي هذه الآية تعميم بعد تخصيص؛ فقد أرشد الله تعالى عباده المؤمنين إلى الإيمان بما أنزل إليهم بواسطة رسوله محمد ﷺ مفصّلًا، وبما أنزل على الأنبياء المتقدمين مُجملًا، ونصّ على أعيانٍ من الرسل، وأجمل ذِكرَ بقية الأنبياء، وأن لا يُفرقوا بين أحدٍ منهم؛ بل يؤمنوا بهم كلّهم، ولا يكونوا كمن قال الله فيهم: ﴿وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ١٥٠ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ

---

(١) يُنظر: تفسير الألوسي، (١/ ٣٣٤).
(٢) المصدر السابق، (١/ ٣٢١).
(٣) يُنظر: تفسير الطبري، (٢/ ٣٩٥)، نظم الدرر، (١/ ٢٠٤)، تفسير الألوسي، (١/ ٣٢٤).
(٤) البلاغة العربية للميداني، (٢/ ٦٩).

﴿ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّاۚ﴾[١].

وفي هذا ردٌّ على اليهود الذين يؤمنون ببعض الأنبياء ويكفرون ببعضهم، ويرون أن الهداية في اتّباع ملّتهم، قال الألوسي: «وهو تَعْمِيمٌ بعدَ التَّخصيصِ؛ كيلا يخرجَ من الإيمان أحدٌ من الأنبياء»[٢].

وفيه تقرير لعقيدة الإيمان بالرسل، وهو أحد أركان الإيمان؛ بأن نؤمن بهم على التفصيل فيما تبين لنا من نصوص الشرع، وعلى الإجمال فيما أجملته نصوص الشرع؛ فتضمنت الآية إيمان المؤمنين بما أنزل الله عليهم بواسطة رسوله ﷺ، وما أنزل على أعيان الرسل المذكورين في الآية، وما أُنزل على بقية الأنبياء في الجملة، وأنهم لا يُفرقون بين الرسل في الإيمان ببعضهم دون بعض؛ فانتظم ذلك الإيمان بجميع الرسل، وكلّ ما أنزل الله عليهم من الكتب، وقد روى أبو هريرة، قال: كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبْرَانيَّة، ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام؛ فقال رسول الله ﷺ: «**لا تصدّقوا أهل الكتاب ولا تُكَذبوهم، وقولوا:** ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا...﴾ [البقرة: الآية ١٣٦]» الآية[٣].

وهذا من أركان الإيمان ومبانيه العظام؛ فمن آمن به فقد اهتدى، ومن ضلّ عنه فقد غوى؛ ولذا أتبعها الله بقوله: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾﴾ [البقرة: الآية ١٣٧].

وإضافةُ الرُّبوبيَّة إليهم إنما هو على وجه الخصوص؛ وإلا فاللهُ ربُّ كلِّ

---

(١) تفسير ابن كثير، (١/ ٤٤٨).

(٢) تفسير الألوسي، (١/ ٣٩٥).

(٣) أخرجه البخاري، برقم (٤٤٨٥).

شيء؛ لكن هذه ربوبيَّةٌ خاصَّة، أضيفت إليهم للتشريف والتكريم.

وفي شأنِ التَّعبيرِ في جانبِ بعضِ هذه الشرائعِ بلفظ (أنزل) وفي بعضِها بلفظ (أوتي) تنبيه إلى أنَّ موسى وعيسى دينُهما باقٍ إلى زمنِ الوحي[١].

ونَصَّ على موسى وعيسى؛ لأنَّهما متبوعَا اليهودِ والنصارى - بزعمِهم - والكلامُ معهم، ولم يكرِّر الموصولَ والفعلَ في عيسى؛ وإنما عطف عيسى على موسى بدون إعادة الفعل؛ لأنَّ عيسى إنَّما جاء مُصدِّقًا لما في التوراة؛ فالذي أُوتِيهِ عيسى هو ما أُوتيه موسى، وإن كان قد خالفَ في نزر يِسير، كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم في قوله إخبارًا عنه أنه قال: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: الآية ٥٠][٢].

وقدّم ﴿وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ وهو القرآن العظيم؛ لأنه لا يُقبل إيمانٌ إلّا به، وهو - وإن كان في الترتيب النزوليِّ مُؤخرًا عن غيره - لكنَّه في الترتيب الإيمانيِّ مُقدّم عليه؛ لأنَّه سببُ الإيمانِ بغيره؛ لكونِه مُصدِّقًا له ومهيمنًا عليه، والإيمان بما أنزل إلينا يجب أن يكون على وجهي الإجمال والتفصيل، أما ما أنزل على الأنبياء من قبل كالتوراة والإنجيل، فيكفي الإيمان به على وجه الإجمال؛ إلا ما تبيّن لنا من تفاصيله؛ فلذا قدّمه وعطف عليه[٣].

---

(١) تفسير سورة البقرة لابن عثيمين، (٢/ ٨٨).

(٢) تفسير أبي حيان، (١/ ٥٨٠)، ويُنظر: تفسير ابن عاشور، (١/ ٧١٩)، وتفسير الألوسي، (١/ ٣٩٥).

(٣) تفسير روح المعاني، (١/ ٣٩٤)، تفسير ابن عاشور، (١/ ٧١٩)، تفسير الوسيط، (١/ ٢١٦).

ولذا قال تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾، أي: لا نفرق بين جماعة النبيين، فنؤمن ببعض ونكفر ببعض كما فعلتم يا معشر اليهود؛ إذ كفرتم بعيسى ومحمد ﷺ، وفعلكم هذا في حقيقته كفر بالأنبياء جميعًا؛ لأن من كفر بواحد منهم فقد كفر بالجميع؛ ولذلك فنحن - معشر المسلمين - نؤمن بجميع الأنبياء بدون تفرقة أو استثناء[١].

وهذا لا ينافي اعتقاد أن بعضهم أفضل من بعض؛ فقد جاء التفضيل بينهم بالنص؛ كما قال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ [البقرة: الآية ٢٥٣]، وأفضلهم أولو العزم من الرسل، والتفضيل له حالة عامّة؛ فيقال: محمد أفضل الرسل وأشرف الأنبياء؛ فهذه يثبت فيها التفاضل. وله حالة خاصة، وهي التفضيل في مقابل نبي بحسب شخصه بذاته؛ فهذا اختلفت فيه أنظار العلماء بحسب النصوص الواردة في ذلك، وليس هذا محلّ بسط الكلام في هذه المسألة[٢].

التكميل:

ويسمّى بالاحتراس أيضًا، وهو أن يُؤتى في كلامٍ يوهمُ خلافَ المقصود بما يدفعُه، وقد يكون في وسط الكلام وقد يكون في آخره[٣].

■ **ومن الآيات التي جاء فيها الاحتراس لتقرير معنى من معاني العقيدة:** قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [الأعراف: الآية ٤٢].

---

(١) تفسير الوسيط، (١/ ٢١٧).

(٢) ينظر: شرح الطحاوية، صالح آل الشيخ، (١/ ١٦٨).

(٣) يُنظر: الإيضاح مع البغية، (٢/ ١٢٥)، ومعجم البلاغة العربية، (ص٥٨٥)

فجملة: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ﴾ معترضة بين ركني الجملة: المسند إليه والمسند، وهذا من خصائص الاعتراض بشكل عام؛ قال ابن جني: «وهو جارٍ عند العرب مجرى التأكيد؛ فلذلك لا يُشنّع عليهم، ولا يُستنكر عندهم، أن يُعترض به بين الفعل وفاعله، والمبتدأ وخبره، وغير ذلك مما لا يجوز الفصل فيه بغيره إلا شاذًّا أو متأولًا»(١).

■ وفائدة التكميل في هذه الآية: هو دفع توهم أنّ العباد يُكلفون ما لا يطيقون، وفي هذا تقرير لعقيدة أهل السنة والجماعة في هذه المسألة، التي عرفت بعدُ بمسألة: «التكليف بما لا يُطاق».

قال ابن القيم: «فرَفَع توهُّم السامع أنّ المكلَّف به عَمَلُ جميع الصالحات المقدور والمعجوز عنها - كما يجوِّزه أصحاب تكليف ما لا يطاق - رُفِع هذا التوهم بجملة اعتُرض بها بين المبتدأ وخبره، يُزيل الإشكال، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ﴾ [الأنعام: الآية ١٥٢].

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ ۚ وَحَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ﴾ [النساء: الآية ٨٤]؛ فلما أمره بالقتال أخبره أنه لا يُكلّف بغيره؛ بل إنما كلّف نفسه، ثم أتبع ذلك بقوله: ﴿وَحَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ﴾ لئلّا يتوهّم سامعٌ أنّه وإن لم يكلّف بهم فإنه يهملهم ويتركهم»(٢).

وألمح ابن عاشور إلى معنى جمالي فيه؛ بأنّ ذلك لغرض الارتفاق بالمؤمنين؛ لأنّه لمّا بشّرهم بالجنّة على فعل الصّالحات، طمأن قلوبهم بأن لا يُطلبوا من الأعمال الصّالحة بما يخرج عن الطّاقة، حتّى إذا لم يبلغوا إليه

(١) الخصائص، (ص٢٦٧).
(٢) الصواعق المرسلة، (١/ ٣٩١).

أيسوا من الجنّة؛ بل إنّما يُطلبون منها بما في وُسْعهم، فإنّ ذلك يرضي ربّهم[١].

وفيه تنبيه من الله تعالى على أن الإيمان والعمل به سهل[٢]، وأن الجنة - مع عِظَم مجالها - يوصَل إليها بالعمل السهل من غير تحمّل الصعب[٣]، فقوله تعالى: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ﴾؛ أي: بمقدار ما تسعه طاقتها، ولا يعسر على قدرتها، فعليها في هذه الحال أن تتقي الله بحسب استطاعتها، وإذا عجزت عن بعض الواجبات التي يقدر عليها غيرُها سقطت عنها[٤].

وقال الزمخشري: «جملة معترضة بين المبتدأ والخبر؛ للترغيب في اكتساب ما لا يكتنهه وصف الواصف من النعيم الخالد مع التعظيم بما هو في الوسع، وهو الإمكان الواسع غير الضيق من الإيمان والعمل الصالح»[٥]، قال أبو حيّان معلّقًا: «وفيه دسيسة الاعتزال»[٦]، وهو يشير إلى اعتقاد المعتزلة في هذه المسألة؛ لأنهم يرون عدم جواز التكليف بما لا يطاق مطلقًا.

ومسألة (تكليف ما لا يطاق) متفرعة عن مسألة القدر والاستطاعة وخلق أفعال العباد؛ قال ابن تيمية: «وعلى هذا تتفرع مسألة (تكليف ما لا يطاق)؛ فإن الطاقة هي الاستطاعة، وهي لفظ مجمل؛ فالاستطاعة الشرعية التي هي

---

(١) تفسير ابن عاشور، (٥/ ٣٧٧).
(٢) تفسير ابن كثير، (٣/ ٣١٥).
(٣) تفسير الرازي، (٥/ ٣٧٧)، تفسير أبي حيان، (٤/ ٢٨٧).
(٤) تفسير ابن سعدي، (ص٢٨٩).
(٥) تفسير الكشاف، (٢/ ١٠٠).
(٦) تفسير أبي حيان، (٤/ ٢٨٨).

مناط الأمر والنهي لم يكلف الله أحدًا شيئًا بدونها؛ فلا يكلف ما لا يطاق بهذا التفسير. وأما الطاقة التي لا تكون إلا مقارنة للفعل فجميع الأمر والنهي تكليف ما لا يطاق بهذا الاعتبار؛ فإن هذه ليست مشروطة في شيء من الأمر والنهي باتفاق المسلمين»[(١)].

■ وهي مسألة طويلة الذيل، ومحلّ عرضها ونقضها كتب الاعتقاد؛ لكن يمكن القول باختصار: **إن الخلاف في هذه المسألة على النحو الآتي:**

القول الأول: أن تكليف ما لا يطاق جائز مطلقًا، وهو مذهب جهم بن صفوان.

القول الثاني: عدم جواز تكليف ما لا يطاق مطلقًا، وهو مذهب المعتزلة.

القول الثالث: أن تكليف ما لا يطاق جائز عقلًا، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري، على خلاف بين أصحابه في ورود الشرع به.

القول الرابع: مذهب المحققين من أهل السنة والجماعة، وهو التفصيل؛ فإن ما لا يطاق على قسمين:

١- ما لا يُقدر على فعله لاستحالته: **وهو نوعان:**

أ- **الممتنع عادة:** كالمشي على الوجه والطيران.

ب- **الممتنع في نفسه:** كالجمع بين الضدين.

وهذا القسم قد وقع الاتفاق على أنه لا يقع، ولا يجوز التكليف به، وقد حُكي الإجماع على ذلك.

---

(١) مجموع الفتاوى، (٨/ ١٣٠).

ويُلحق بهذا القسم: ما لا يطاق للعجز عنه؛ مثل تكليف الزَّمِن بالمشي، والأخرس بالكلام، وتكليف الإنسان بالطيران، ونحو ذلك؛ فإن هذا النوع لا يقع في الشريعة عند جماهير أهل السنة المثبتين للقدر.

٢- ما لا يُقدر عليه بسبب تركه والانشغال بضدّه، وليس بسبب العجز عنه واستحالته؛ فهذا القسم مما اتفق المسلمون على وقوعه في الشريعة(١).

فلهذا جاءت هذه الجملة، وهي قوله تعالى: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ﴾ للتنبيه على ذلك، ودفع توهّم أنّ المكلَّفَ به عَمَلُ جميع الصالحات المقدور والمعجوز عنها.

وقد أفادت هذه الجملة وموقعها الذي هو في غاية البلاغة: أن العبد معذور معفوٌّ عنه فيما خرج عن وسعه وطاقته، وكما أن هذه الجملةَ تفيد العفو من هذا الوجه؛ فإنها تفيد التغليظ من وجهٍ آخر، وهو أنَّ على المرء أن يبذلَ وسعه في الإيفاء بالعمل الصالح والقيام بالتكاليف الشرعية؛ لكن متى تبين الخطأ ووقع النقص وجب تلافيه؛ لأن ذلك داخلٌ في الوسع والطّاقة(٢).

وأصل التكاليف من الأوامر والنواهي أنها ليست من الأمور التي تشق على النفوس؛ بل هي غذاءٌ للأرواح ودواءٌ للأبدان، وحِمْيةٌ عن الضرر؛ فالله تعالى أمرَ العباد بما أمرهم به رحمة وإحسانًا، ومع هذا إذا حصل بعض الأعذار التي هي مظنة المشقة حصل التخفيف والتسهيل؛ إما بإسقاطه

---

(١) ينظر فيما سبق: الإبانة للأشعري، (ص١٩٢) فما بعدها، مجموع الفتاوى، (٨/ ١٣٠، ٣٠١ - ٣٠٢، ٤٧٠)، المنهاج، (٣/ ١٠٤)، شرح العقيدة الطحاوية مع حاشيتها لآل عبد اللطيف، (١/ ٧٨١ - ٧٨٢)، وهو من أوفى الكتب في هذه المسألة، وفي تناول الشبهات والرد عليها.

(٢) القول المفيد، (ص٢٨).

عن المكلف، أو إسقاط بعضه كما في التخفيف عن المريض والمسافر وغيرهم[١].

كما أن الإنسان لا يؤاخذ بما لا يمكن له دفعه؛ كالوساوس والخطأ والنسيان ونحوه، وهذا من لطفه تعالى بخلقه ورأفته بهم وإحسانه إليهم؛ ولهذا قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٨٦﴾﴾ [البقرة: الآية ٢٨٦]؛ أي: لا يكلف أحدًا فوق طاقته، وهذه هي الناسخة الرافعة لما كان أشفق منه الصحابة ﷺ، في قوله: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ۖ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٤]؛ أي: هو وإن حاسب وسأل لكن لا يعذِّب إلا بما يملك الشخص دفعه؛ فأما ما لا يمكن دفعه من وسوسة النفس وحديثها، فهذا لا يكلف به الإنسان، وقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾؛ أي: من خير، ﴿وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ﴾ أي: من شر، وذلك في الأعمال التي تدخل تحت التكليف. ثم قال تعالى مرشدًا عباده إلى سؤاله، وقد تكفل لهم بالإجابة، كما أرشدهم وعلمهم أن يقولوا: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ﴾؛ أي: إن تركنا فرضًا على جهة النسيان، أو فعلنا حرامًا كذلك، ﴿أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ﴾ أي: الصوابَ في العمل، جهلًا منا بوجهه الشرعي[٢].

وقد جاء في «صحيح مسلم» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: **«قال الله: نعم»**[٣].

---

(١) تفسير ابن سعدي، (ص١٢٠).
(٢) تفسير ابن كثير، (١/ ٧٣٧).
(٣) صحيح مسلم، برقم (١٢٥).

ومن حديث ابن عباس رضي الله عنهما: **«قال الله: قد فعلت»**[(١)].

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: آية ٢٨٦].

❋ ❋ ❋

(١) صحيح مسلم، برقم (١٢٦).

الخاتمة والتوصيات

الخاتمة

في ختامِ هذا البحث أحمدُ اللَه ﷻ الذي بنعمته تتمُّ الصالحات، وأشكرُه على أن وفّقَني وأمدّني بعونٍ منه حتّى قمتُ بإتمامِه على هذه الصورة؛ التي أرجو أن أكون قد وفِّقْت في الوصول إليها، كما أرجو اللهَ ﷻ أن يكونَ لهذا البحثِ فائدةٌ علميّةٌ، وأن يكونَ قد عالجَ الموضوعَ الذي دارَ حولَه بشكلٍ جيّد، وأن يكون قد أسهم في خدمة العقيدة السمحة، وكشف من خلال مباحثه عن دور علم البلاغة في فهم العقيدة وتقرير معانيها والرد على المخالفين فيها.

■ **وقد حاول البحث أن يكشف عن أثر علم البلاغة في توجيه المعنى، وعن أهم الخصائص التركيبية في آيات العقيدة وأثرها في تقرير المعنى، وتوصّل إلى نتائجَ لعلّ أهمها يظهر من خلال الخلاصة الآتية**(١):

١- علم البلاغة يُعنى في الأصل بتقرير المعاني التي أهمها معاني الوحي، وهو ليس علمًا جماليًّا أدبيًّا؛ بل هو علمٌ نشأ لاكتساب مهارة حُسْن الفهم، خاصة الفهم عن الله ﷻ وعن رسول الله ﷺ ولم ينشأ لاكتساب مهارة التكلّم؛ بل لاكتساب مهارة حُسْن الفهم، وعلاقته بغير بيان الوحي علاقة وسيلة وأداء.

٢- الاهتمام بالمعنى الجمالي صرف كثيرًا من علماء البلاغة عن الغاية

(١) أضيفت هذه الخلاصة عند العزم على إصدار الكتاب؛ بهدف التيسير على القارئ الكريم، ولمِّ أطراف المسائل والفوائد بين يديه، بما يعطي تصورًا واضحًا لما عالجه البحث وانتهى إليه.

التي نشأ لأجلها **علم البلاغة** الذي سعى علماؤنا الأوائل إلى جعله وسيلةً للفهم وجعلوا غايته دينية في المقام الأول، وأن دراسة الإعجاز وبيان معاني القرآن، والرد على الطاعنين والمخالفين هو أجلُّ غايات البلاغة وأسماها؛ لذا نجد أن كثيرًا من المعاني البلاغية ما زالت بِكْرًا؛ لا يوجد لدى العلماء ذكرٌ لها أو لبعضِها نتيجة الاشتغال بالجانب الجمالي للظاهرة.

٣- الجانب التركيبي الصِّرف، هو المتمثل في الخصائص التي عرفت في الدرس البلاغي بـ(علم المعاني)؛ لأنها هي التي كان القرآن الكريم بها معجزًا، وهذا لا يعني أن التصوير البياني بمعزلٍ عن التركيب، وإنما يكون اعتباره بعد اعتبار علم المعاني، وقد كشف هذا البحث عن أثر التركيب في تقرير المعنى وتوجيهه.

٤- أهمية المفردة في السياق القرآني وأثرها في تركيب الآية وتقرير معناها، وهي من أهم خصائص البلاغة القرآنية، التي يظهر بها إعجاز القرآن الكريم وبراعته ودقته، والعناية بها من أنها لبناتُ بناءِ صورة المعنى التركيبي، الذي هو مناط الاستنباط الدقيق، والعرب ما أصلحَتْ ألفاظَها وحسّنتْها وهذّبتْها إلا من أجل تلك المعاني. والألفاظ المفردة - في كثير من الأحوال - ليس الغرض منها أن يُفاد بها معانيها المفردة ودلالتها عليها؛ بل الغرض من وراء هذه الدلالةِ الوضعية إفادةُ المعاني المركبة بتركيب هذه المفردات، باعتبارها من عناصر التركيب.

٥- ما يحصل من الخلط في فهم آيات العقيدة كان من أسبابه: عدم تحقيق المعنى الدقيق للمفردة، وربطه بسياقه وتركيبه، ومِنْ ثَمَّ الجنوح إلى قواعد التخريجات المجازية، التي تخضع لهوى المؤوِّل وخلفيته العقدية، وما يكون من التحكمات العقلية التي تخالف قوانين الألفاظ ودلالاتها

والتراكيب وسياقاتها، ومِنْ ثَمَّ تفسيرها تفسيرًا ملتويًا بعيدًا عن ذوق هذه اللغة ووحي أساليبها.

٦- **القول بالترادف يوهن المعنى ويضعف الدلالة، ولا يجعل لاصطفاء** مفردة دون غيرها مزيةً في كلام الله تعالى.

٧- **آيات العقيدة هي الآيات التي خوطب العربُ بها ابتداءً، وجاء التحدي في سياق تقريرها**، كلُّ ذلك في نظمٍ أبهرهُم وأخذ بعقولهم، حتى اعترف أساطينُهم وكبراؤهم بذلك، مع قدرتِهم وقوّة عارضتهم وسلامةِ فطرتهم اللغوية، حتى تسلّلَ الهدى والنورُ إلى قلوب كثيرٍ منهم.

٨- **اشتغال الفرق الكلامية - من المعتزلة وغيرهم - بعلم البلاغة**: هو من أعظم ما مُنيت به البلاغة العربية؛ حتى أصبح هذا العلم كأنه من علوم المعتزلة، واستقر ذلك في أذهان كثير من المثقفين عامة، ومن طلبة العلم الشرعي خاصة؛ لكثرة تأليف المعتزلة فيه، واشتغالهم به، واتخاذهم هذا العلم مطية لخدمة معتقداتهم؛ وذلك بتعمّد كثير منهم توجيه النصوص بلاغيًّا، وظهور التعسُّف في هذا الجانب، وعند التأمُّل وإعمال القواعد البلاغية التي وضعوها بأنفسهم؛ يظهر لنا أنهم خالفوا منهجهم في هذه القضية أو تلك، ويكون الصواب موافقًا لما يعتقده أهل السنة والجماعة.

٩- **علماء أهل السنة والجماعة يلتزمون ألفاظ الكتاب والسنة ويولونها اهتمامًا بالغًا**؛ لأن الوحي جاء بلسان العرب؛ فهم عندما يريدون تبيانَ معاني ألفاظ كتاب الله وسنة رسوله ﷺ يعتمدون على معرفتهم بلغة العرب، وسَعَة معانيها، وتعدُّد ألفاظها، ودلالات تراكيبها، حتى جعلوا ذلك من شرائط الإمامة في الدين، ومن مظاهر ذلك: اهتمامهم بمعرفة معاني اللغة في ألفاظ العقيدة والتزامها، والتزام التراكيب ودلالاتها، وهم حينما يبحثون

مسألة عقدية من هذه الناحية: يجيلون النظر من خلال قاعدتين مهمتين، هما: **(قاعدة الألفاظ) و(قاعدة السياق والتركيب)**.

١٠- **في اصطفاء لفظة (الإدراك) في قوله تعالى:** ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعام: الآية ١٠٣] **دون غيرها كالرؤية ونحوها: تقرير لمعنى عظيم من معاني العقيدة**؛ وهو نفي الإحاطة بالله وإدراك كنهه ﷻ، لا نفي الرؤية، وهو ما تُشعر به هذه اللفظة في استعمالها الوضعي والتركيبي. ونفي الإدراك لا يعني نفي الرؤية عن الله يوم القيامة، وتجلّيه لعباده المؤمنين كما يشاء، وتنعّم أهل الجنة برؤيته ﷻ؛ لأن نفي الإدراك لا يستلزم نفي الرؤية؛ لإمكان رؤية الشيء من غير إحاطة بحقيقته، وهو ما أكَّد عليه اللغويون، إضافة إلى أن الله تعالى قد فرّق في كتابه بين الإدراك والرؤية تفريقًا جليًّا، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾﴾ [الشعراء: الآية ٦١] وما في تخصيص الأبصار بالذكر من نفي الرؤية العلمية، وغير ذلك مما تدل عليه التراكيب وسياقاتها.

١١- **مادة (نظر) لها معانٍ مشتركة في اللغة، والذي يحدد معناها ويخلّصها هو التركيب الذي وردت فيه، ويمتنع - حينئذٍ - حملها على غيره؛ فإذا جاء النظر متعديًا بنفسه**؛ أفاد معنى الانتظار، وإذا جاء معدًّى بـ(في)؛ فهو بمعنى التفكر والتدبر والاعتبار، وإذا جاء معدًّى بـ(إلى) فهو بمعنى النظر بالعين الباصرة، كما في آية القيامة: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: الآية ٢٣]، وفي هذا إثبات النظر إلى وجه الله يوم القيامة حقيقة، كما أنه لا يمكن أن يكون ذلك نظرَ تعطف ورحمة؛ كما يفيد معناه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ﴾ [آل عمران: الآية ٧٧]؛ لأن هذا نظر من الله، أما آية «القيامة» فنظرٌ من المخلوقين: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾، والخلق لا يتعطفون على الله تعالى ولا

يرحمونه، تنزَّه وتقدَّس.

١٢- استشهاد المعتزلة بقول الشاعر:

وجـوه يـوم بـدرٍ نـاظـراتٍ إلى الرحمن يأتي بالخلاص

بأن المراد هو الانتظار بالرغم من أنه معدى بـ(إلى)؛ مردود من وجهين:

الأول: أنه بيت موضوع، **والرواية الصحيحة له هي:**

وجـوه يـوم بـكْـرٍ نـاظـراتٍ إلى الرحمن تنتظر الخلاصا

فأُبدل فيه: (يوم بكر) بـ: (يوم بدر)، ويوم بكر: هو اليوم الذي قُتل فيه مسيلمة.

الوجه الثاني: أن (الرحمن) في البيت، ليس هو الله تعالى، وإنما المقصود به مسيلمة الكذاب؛ فالرواية الصحيحة للبيت تُثبت أن أصحاب مسيلمة كانوا يوم بكرٍ ينظرون إلى مسيلمة نظرًا حقيقيًّا؛ لأنه كان معهم.

١٣- دعوى حذف المضاف على إطلاقه مسلك خطير في تغيير كثير من دلالات الكلام؛ مما يؤدي إلى فساد الخطاب، وتشعب الدلالات لتعدد احتمالات التقدير، وخضوعها لهوى المؤوِّل وخلفيته العقدية.

١٤- دعوى تأبيد النفي بـ(لن)، وأن ذلك يدل على نفي الرؤية في الآخرة: هي دعوى غير صحيحة؛ لعدة أمور، منها: أن ذلك لم يُنقل عن أحد من أئمة اللغة المتقدمين؛ بل المنقول أنها لنفي الاستقبال دون تقييده بالأبدية، وأنها لو كانت للتأبيد لم يُقيد منفيّها باليوم في: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم: الآية ٢٦]، ولكان ذِكْرُ الأبَد في ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: الآية ٩٥] تكْرارًا، والأصل عدمه. وأنها لو كانت للتأبيد المطلق لما جاز تحديد

منفيِّها؛ فهذا مناقضٌ للنفي المؤبد، كما في قوله تعالى على لسان كبير أبناء يعقوب عليه السلام: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِيٓ أَبِيٓ﴾ [يوسف: الآية ٨٠]، فأمّا التأبيد المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ﴾ [البقرة: الآية ٢٤]؛ فنفي القدرة عن المجيء بآية من مثل القرآن متقرر بالقرائن الحالية لطبيعة هذا الكتاب المعجز، وكذلك المفهوم من قوله تعالى: ﴿لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا﴾ [الحج: الآية ٧٣]؛ فهو نفي للقدرة على وجه التأبيد، كما هو متقرر من الدلائل الشرعية والعقلية المتنوعة، فالاستحالة معلومة في ﴿لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا﴾ [الحج: الآية ٧٣] من دليل الخارج؛ وهو دليل العقل على استحالة أن يخلق أحدٌ غيرُ الله شيئًا البتّة.

١٥- إفادة (لن) التأبيدَ ليس صريحًا في كلام الزمخشري في التفسير، وفي النسخ التي بين أيدينا من (الأنموذج)، وإنما الصريح هو أن (لن) للتأكيد؛ لكن لكونه هو العَلَم المعتزلي البارز في التأليف النحوي والبلاغي اقترنت هذه المسألة به؛ حتى أصبحت تسمى بـ(لن الزمخشرية)، إضافة إلى إطالته النّفَسَ في بحثها والتصدي لها بقدرته العلمية، وبالحجج الكلامية والنحوية والبلاغية، وهو المتوافق مع أصوله العقدية، والثابت عن مشايخه من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار، كما أن مغزى كلامه ومنهجه الذي اعتمده في تفسير النصوص يقرر ذلك، وجرى على هذا ابن المنيّر في تعقبه على الكشاف؛ لا سيما وقد عُرف الزمخشري بذكائه وتمكّنه الفائق من سبك الكلام، والقدرة على تقرير المسائل تقريرًا عميقًا يستغني فيه بالتلميح عن التصريح، وبالإشارة عن صريح العبارة.

١٦- الأدلة العقلية ليست غريبة على البلاغة؛ بل هي من موادّها وآلاتها؛ فالعقل آلة الحجاج، والحجاج ذكره البلاغيون قديمًا وحديثًا، وجعلوه

ضمن مباحث علم البلاغة، كما أن العقل دليل من أدلة المعرفة العامَّة، والدينية منها خاصَّة، والوحي جاء بالأدلة العقلية صافيةً من كل كَدَرٍ، والله تعالى أسَّس دينه وبناه على الاتباع، وجعل العقل في ذلك تابعًا له، وجعل له مساحةً كافيةً في فهم النصوص، بحسب استطاعته وقدرته؛ فكما أن للبصر قدرة معيّنة وللسمع قدرةً معينةً؛ فكذلك للعقل قدرة يجول بها في فهم النصوص وتوجيهها.

١٧- في اصطفاء لفظ «الربوبية» في قوله تعالى في «سورة البقرة»: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: الآية ٢١]، **ولم يقل: (اعبدوا إلهكم)، ردٌّ على المتكلمين الذين يرون أنّ أول واجب على المكلفين هو النظر أو المعرفة أو الشك**، وهو أول فعل أمرٍ حقيقي في القرآن كلِّه بحسب ترتيب المصحف، كما أنّ أوّل فعل فيه هو ﴿نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: الآية ٥] في «سورة الفاتحة»؛ ولذا فإن أوّل فعلٍ واجبٍ على المكلّف وأولَ ما يؤمر به العبد هو إفراد الله وحده بالعبادة التي هي الغاية من خلق الجنّ والإنس، وفي اصطفاء لفظ الربوبية - في هذه الآية وغيرها - إشعارٌ بمعنى التربية والامتنان والفضل والإنعام والشفقة؛ ولذا جاء بعدها الامتنان بصنوف الإنعام والإحسان التي هي مقتضى ربوبيته للخلق، قال تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٢٢)﴾ [البقرة: الآية ٢٢]، وفيه برهان قاطع على وجوب إفراده وحده دون سواه، وعلى ما قال علماء العقيدة من استلزام الربوبية للألوهية؛ فما دام أنه هو المنعم المتفضِّل بهذه النعم التي لا يمكن أن يقوم بها غيره وهو قيّم السموات والأرض؛ فإنه هو المستحق للعبادة دون تلك المعبودات الباطلة التي ليس لها شيء من ذلك؛ فهي لا تستحق أن تُعبد، وقد علم الناس بطلانها وهوانها.

١٨- إذا خاطب اللهُ الناسَ جميعًا خاطبهم بالربوبية؛ كون الرُّبُوبِيَّة يُقرّ بها جميع النَّاس مُؤمنهم وكافرهم، لا ينكرها إلا جاحدٌ أو معاند، في حين أن المؤمنين تناسبُهم الأُلُوهِيَّةُ؛ كونهم ارتقوا إلى الإيمان بها، وإذا خاطبَهم الله سبحانه بلفظ الربوبيَّةِ فهو مناسِبٌ لهم أيضًا؛ ولذلك وردَ في القُرآنِ خِطَابُ المؤمنينَ بـ(اتقوا ربّكم) في مَوضِعٍ واحدٍ، وذلك في قولِه تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ﴾ [الزمر: الآية ١٠]؛ وذلك لشمول الربوبية للمؤمنِ وغيرِه، في حين أنه لم يَرِدْ خطابُ عُمُومِ النَّاس بـ(اتقوا الله)؛ لأنَّ الأُلُوهِيَّةَ تَخْتَصُّ في الخِطَاب[1] بالمؤمنينَ دون غيرِهم كما سلف؛ فإذا خاطبَ اللهُ (النَّاس) عمومًا خاطبَهم بالربوبية، كما في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ ۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ ﴿١﴾﴾ [الحج: الآية ١]، وإذا خاطبَ المؤمنين خاطبَهم بالألوهيَّة.

١٩- يلاحظُ - أيضًا - أنَّه سبحانَه إذا خاطبَ (النَّاس) بالتَّقوى كان ذلك في الأمورِ المشتركَةِ بين المؤمنِ والكافرِ - كما في الآيات السابقة - من ذِكْرِ (الخلقِ والسَّاعَةِ)، وهذا يشتركُ فيه المؤمنُ وغيرُه، أما إذا خاطَب المؤمنين بالتَّقوى كان ذلك فيما يخصُّهم من تكاليفَ ونحوه، كما في قولِه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾﴾ [البقرة: الآية ٢٧٨]؛ ولذا جاء في صدر «سورة النساء» العطف المُشْعِر بالتغاير، بين قوله تعالى: ﴿ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ وقوله: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾.

٢٠- الصواب ما ذهب إليه جمهور السلف والخلف؛ من أنّ الإسراء

(١) يقال: (في الخطاب)؛ لأنَّ العبد - عند التحقيق؛ سواءٌ أكان مؤمنًا أم كافرًا - ليس له إله حق إلا الله؛ لكن في التعبيرِ والخطاب يُخاطبُ كلٌّ بما يقتضيه حالُه الذي هو عليه، وهذا مقتضى البلاغة؛ فالبلاغةُ كما يقول البلاغيون: هي مراعاةُ الكلامِ لمقتضى الحال.

والمعراج كان حقيقة بجسده وروحه؛ أسري بجسده يقظةً إلى بيت المقدس، ثم عُرج به يقظةً إلى السموات؛ حتى انتهى إلى سدرة المنتهى، ولا حاجة إلى التأويل، وصرف هذا النظم القرآني المبين، وصرف ما يماثله من ألفاظ الأحاديث إلى ما يخالف الحقيقة، ولا مقتضى لذلك إلا مجرَّدُ الاستبعاد وتحكيم مَحْض العقول، عن فهم ما هو معلومٌ من أنه لا يستحيل على الله سبحانه شيء في الأرض ولا في السماء.

٢١- يمكن إثبات الإسراء والمعراج وتقريره من الناحية البلاغية، من خلال نظم القرآن وتركيبه، كما أنه ثابت من الناحية العقلية والنقلية: فمن الناحية التركيبية: التعبير بأسلوب التعجب: وهو قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾[الإسراء: الآية ١] والتسبيح إنما يكون عند الأمور العظام؛ فلو كان ذلك منامًا؛ لم يكن فيه كبيرُ عجب، ولم يكن مستعظمًا.

ومنها: التعبير بلفظ: ﴿أَسْرَىٰ﴾ وهذا يدلّ على أنه ليس منامًا؛ لأنه لا يُقال في النوم (أسرى).

ومن ذلك: التعبير بلفظ العبودية ﴿بِعَبْدِهِۦ﴾ ولو كان منامًا لقال: (بروح عبده)، ولم يقل: ﴿بِعَبْدِهِۦ﴾، والعبد: اسمٌ للجسد والروح معًا، وليس اسمًا للروح، وفي تقرير صفة العبودية، وتوكيدها في مقام الإسراء والعروج إلى الدرجات التي لم يبلغها بشر تذكيرًا بهذه الصفة؛ لئلا تُنسى في هذا المقام الذي لم يُعهد على أحوال البشر؛ حتى لا يلتبس مقامُ العبودية بمقام الألوهية، كما التبسا في العقائد المسيحية بعد عيسى عليه السلام.

ومن ذلك: إيثار التعبير بـ ﴿لَيْلًا﴾ - مع أن الإسراءَ لا يكونُ إلَّا باللَّيْل - وفيه إشارة إلى أنّ الإسراء وقع بالجسد؛ لأن المعجزة إنما حصلت بذلك،

والسرّ فيه: أنّ المدَّةَ التي أُسري به فيها لا تُقْطع في أَقَل من أَربعين يومًا؛ فقُطِعَتْ به في لَيلٍ واحد، ولو كان بالروح أو منامًا لما احتيج إلى ذلك؛ لعدم المعارضة.

ومن ذلك: تحديد مبتدأ الإسراء ومنتهاه (من - إلى)؛ للتنصيص على قطع هذه المسافة العظيمة في جزء ليلة؛ لأن كلًّا من الظرف وهو ﴿لَيۡلٗا﴾ ومن المجرورين ﴿مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا﴾ قد تعلق بفعل ﴿أَسۡرَىٰ﴾؛ فهو تعلق يقتضي المقارنة؛ ليُعلم أنه من قبيل المعجزات.

ومن ذلك: التعليل بالإراءة في قوله: ﴿لِنُرِيَهُۥ مِنۡ ءَايَٰتِنَآۚ﴾؛ أي: لنريه هناك من عجائب قدرتنا، وقد رأى هناك الأنبياءَ والآياتِ الكبرى، ولو كانت منامًا لرآها وهو في مهجعه في مكة؛ ولهذا جاء الالتفات من الغَيبة في قوله: ﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ﴾ إلى التكلم في قوله: ﴿لِنُرِيَهُۥ﴾ ومقام التكلم مشعرٌ بأنه في مقام مشاهدة، وأنه عند حلوله بالمسجد الأقصى كان في عالم الشهادة لا في عالم الغيب.

ومن ذلك: التذييل بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾، والأصح أن الضمير عائدٌ إلى الله، وهو قول الجمهور، وقد ذَكَر ﴿ٱلسَّمِيعُ﴾؛ ليُنبّه على أنّه المجيبُ لدعائه، وذَكَر ﴿ٱلۡبَصِيرُ﴾؛ لينبّه على أنّه الحافظُ له في ظلمة الليل، وفيه دلالة على أنه بجسده؛ لأن حفظ الجسد أقوى في المعجزة؛ لكونه يتعرض لكثير من الآفات في هذه المسافة الطويلة.

ومن ذلك: العطف بذكر موسى عليه السلام: فإنه تعالى لمّا ذكر أنه أسرى بعبده محمدٍ ﷺ؛ عطف بذكر موسى عبدِه ورسوله وكليمِه أيضًا، والله ﷻ كثيرًا ما يقرن بين ذكر موسى ومحمد عليهما من الله الصلاة والسلام، وبين ذكر

التوراة والقرآن، ولهذا قال بعد ذكر الإسراء: ﴿وَءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الإسراء: الآية ٢] يعني التوراة، والعطف يُشعر بأنها ذاتٌ معطوفة على ذات.

ومن ذلك: **التعبير بنفي الزيغ عن البصر في قوله:** ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾﴾ [النجم: الآية ١٧]؛ أي: ما مال بصره يمينًا ولا شمالًا، وما جاوز ما أُمر به ﷺ، والبصرُ من آلات الجسد لا من آلات الروح، وهذه الآية جاءت في سياق المعراج؛ فقد جاءت بعد قوله: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ﴿١٦﴾﴾، والمعجزة في المعراج أقوى منها في الإسراء، ومع ذلك أثبت أنها بالجسد لا بالروح؛ فالإسراء من باب أَوْلَى.

٢٢- دلّ القرآن العظيم على أن مبحث الصفات يرتكز على ثلاثة أسس:

الأساس الأول: تنزيهُ الله ﷻ عن أن يُشبِه شيء من صفات المخلوقين شيئًا من صفات الخالق تعالى، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: الآية ١١]، فـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ﴾: تنزيه بلا تعطيل، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾: إيمان بلا تمثيل؛ فيجب من أول الآية وهو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ﴾ التنزيه الكامل، الذي ليس فيه تعطيل، ويلزم من قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ إثبات جميع الصفات بلا تمثيل؛ فأول الآية تنزيه، وآخرها إثبات وإيمان.

الأساس الثاني: الإيمانُ بما سمّى ووصفَ اللهُ به نفسَه وبما سمّاه ووصفَه به رسولُه ﷺ على الوجهِ اللّائق بجلالِ الله وعظمته، كما في آيةِ الكرسيِّ، وأواخر «سورة الحشر»، وغيرهما.

الأساس الثالث: قَطْعُ الطّمعِ عن إدراك حقيقة كيفيّةِ الصفاتِ مع إثباتها على الوجه اللائق به ﷻ؛ لأنّ إدراكَ المخلوقِ لذلك مستحيل، كما في

قوله تعالى ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴿١١٠﴾﴾ [طه: الآية ١١٠]. ومَنْ عمل بالتنزيه الذي في ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ والإيمان الذي في قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، وقطَع النّظَرَ عن إدراك الكُنْه والكيفية المنصوص في قوله: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴿١١٠﴾﴾، فقد آمن بالصفات إيمانًا تامّا.

٢٣- **تنوُّع الخطاب بين صيغ الإفراد والتثنية والجمع هو مما ألفته العرب في كلامها**؛ للتعبير عن مقاصدها وغاياتها، وجاء القرآن على وفْقِ ذلك، فنهض بهذا الجانب وكان فيه تحقيق لمقاصده وغاياته، وأسراره ومكنوناته.

٢٤- **من تنوع صيغ الخطاب ما ورد في صفة اليد لله** ﷻ؛ فقد وردت في القرآن بثلاث صيغ: وردت بصيغة الإفراد، ووردت أيضًا بصيغة التثنية كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: الآية ٦٤]. وكذلك وردت بصيغة الجمع، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس: الآية ٧١]. وهذا التنوع يتقرر به صفة اليد حقيقة لله سبحانه، من غير تحريف ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تكييف.

٢٥- **فقه التركيب ودلالاتُه هو ما تحتاجه آيات الصفات، حتى وإن صُنفت في مسائل البيان وأدخلت في المجاز بسبب خدمة المعتقد من قِبل علماء البلاغة من المعتزلة ونحوهم**، ولو أعطي التركيب حقه من النظر لما كان للتصوير في هذه الآيات مدخل، ولوجِد أن هذه الآية ومثيلاتها لا تمتّ إلى المجاز بصلة، وأن التركيب لا يسمح بذلك، وأن بناءها إنما هو على الحقيقة لا على المجاز الذي لم تتحقق مقتضياته ولم تتوافر شرائطه.

٢٦- **عند التحقيق يظهر أنّ الإشكال لا يكمن في اختلاف صيغ الورود**،

وإلا لزم المعطّلةَ إثباتُ كثير من الصفات الخبرية التي لم تختلف صيغ ورودها؛ كصفة الوجه على سبيل المثال؛ ولكنّ الإشكالَ الحقيقيّ يكمن في أمرٍ واحد، وهو اعتقاد وجوب تأويل هذه النصوص قبل الاستدلال بها؛ لأن ظاهرها عند عامّة المتكلمين غير مراد؛ كون ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين.

٢٧- **لفظُ الظاهر فيه إجمال واشتراك**؛ فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم؛ فلا ريب أن هذا غير مراد، وإن كان المراد بظاهر الكلام: المعنى الذي يتبادر ويسبق إلى الأفهام السليمة العارفة بلغة الخطاب، أو المعنى الراجح من الكلام، فهذا هو الحق الذي لا مِرْية فيه، **ويُراعى في معرفة الظاهر أربعة أمور**: (دلالة اللفظ، ودلالة السياق، وحال المتكلم، وسائر القرائن المحتفة بالخطاب).

٢٨- **عند التأمُّل في النصوص التي وردت فيها صفة اليد**: نجد أنه لا إشكال فيها؛ بل هي من أوضح الأدلة على إثبات هذه الصفة، وعلى بلاغة القرآن وبديع تصريف القول فيه، لمن تأمل ذلك، **والتوفيق بين هذه الوجوه أن يقال**:

أما المفرد: فهو مفرد مضاف إلى معرفة؛ وهو تركيب يفيد العموم؛ فيشمل كل ما ثبت لله من يد، ولا يعني أنه ليس لله إلا يدٌ واحدة؛ فهي دالة على أصل الصفة، لا على العدد، وهو كقوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: الآية ٣٤].

أما التثنية: فهي دالة على الحقيقة والعدد من وجوه تركيبية كثيرة.

أما الجمع فعلى وجهين: إمّا أن يكون للتعظيم، وهو دالٌّ على أصل الصفة، لا على حقيقة العدد؛ وحينئذ لا ينافي التثنية، كما قال الله:

﴿إِنَّا﴾، ﴿نَحْنُ﴾، ﴿قُلْنَا﴾، ولا ينافي هذا وحدانيته ﷻ. وإما أن يكون على مذهب بعض العلماء؛ بأن أقل الجمع اثنان؛ فإذا حمل الجمع على أقله فلا معارضة بينه وبين التثنية أصلًا.

٢٩- الأصل في الكلام هو الحقيقة بإجماع العلماء، وادّعاء المجاز في أي لفظ كانَ يستلزم إقامة القرينة المانعة، واشتراط القرينة أمر معلوم في الدرس البلاغي، وأمر القرينة في مجال الغيبيات أهمُّ وأشدُّ؛ فالقاعدة المقررة عند أهل السنة: أنه في نصوص الغيبيات؛ في الصفات أو فيما يكون يوم القيامة، أو في الملائكة، أو في غير ذلك من المغيّبات أنه لا تأويل فيها؛ وإنما يؤخذ بالظاهر، وهو تارة يكون ظاهرًا من جهة اللفظ، وتارة يكون ظاهرًا من جهة التركيب.

٣٠- الراصد لكثير من المخالفات العقدية يلحظ أن من أهم أسبابها هو الاعتماد على القرينة العقلية، والتعليل باستحالة الأمر عقلًا، والعقل البشري له حدود لا يتجاوزها، ونهايات لا يتعداها، وقد كلف الله الإنسان بما يتلاءم مع قدراته؛ فليس للإنسان أن يتجاوز حدوده، فيحكم على أمور غيبية استأثر الله بِكُنْهِهَا.

٣١- القرائن كلّها دالّةٌ على أن الكلام على حقيقته، ولو كانت اليد مجازًا لم يستعمل منه لفظ (اليمين) (بيمينه) (ما في يمينه) (يمين الرحمن) (كلتا يديه يمين)، (بيده الأخرى). **ومن ذلك**: اقتران اليد بألفاظٍ تصيّرها بمجموعها حقيقة، مثل: الطي، والقبض، والكتابة باليد؛ بخلاف اليد المجازية؛ فإنها إن أريدت لم تقترن بها ما يدل على الحقيقة؛ كقولهم: (له عندي يد)، أو (أنا تحت يده)، ونحو ذلك، أما إذا قيل: (قبض بيده) أو (أمسك بيده) أو (قبض بإحدى يديه كذا وبالأخرى كذا)، أو (كتب بيده أو

بيمينه)، ونحو ذلك؛ فهذا لا يكون إلا حقيقة، ويُلاحظ أنه لا يتجاوز في يد النعمة لفظ اليد؛ بخلاف اليد الحقيقية.

٣٢- أخذ عبد القاهر على اللغويين وأصحاب المعاني تعجّلهم بإطلاق القول في اليد بأنها بمعنى القدرة؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: الآية ٦٧]، وأكّد أنه لا يستجيز أن يجعل القبضة واليمين اسمًا للقدرة بناء على اللفظة المجرّدة؛ فلا يصح أن يقال: (هو عظيم اليمين) بمعنى: عظيم القدرة، ولا (عرفت يمينك على هذا) بمعنى: عرفت قدرتك؛ لكنّ عبد القاهر يصير إلى التأويل من وجه آخر؛ فهو يرى أنّ الله يخلق في السموات صفة الطي؛ حتى تُرى كالكتاب المطوي بيمين الواحد من الخلق، وأن القدرة ناتجة بمحصول المعنى وبالتمثيل في جملة التركيب، والألفاظُ على حقائقها، وكلامه وإن كان أقرب صحة واتجاهًا؛ من حيث الحملُ على المعنى الأصلي للألفاظ، وكذلك من حيث إن مفهوم المتكلم قد يُفهم بمجموع تركيب الكلام وجملته؛ إلا أن تأويله في جملة التركيب ليس على إطلاقه؛ فهو قد يصح في بعض المواضع مع إثبات أصل الصفة، وهذا ما يسمى عند الأصوليين بالدلالة الحَمْليَّة للكلام، وهو إن صح في جملة التركيب في نحو قوله تعالى: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: الآية ٦٤]، أو على فهم بعض السلف في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: الآية ٤٢] لم يصحّ في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: الآية ٧٥]؛ فتأويل الأخير يعد صرفًا لظاهر اللفظ والتركيب بلا قرينة؛ بل القرائن دالّة على الحقيقة.

٣٣- يد القدرة والنعمة لا يُعرف استعمالها إلا في حق من له يدٌ حقيقية، إذا أضيفت للحي؛ فتكون حقيقة أو مستلزمة للحقيقة؛ لذا لا يقال: يد

الهواء، ولا يد الماء، وهذا يستلزم ثبوت أصل اليد حتى يصح استعمالها في إرادة أثرها من القوة والنعمة والإعطاء، ومراعاة الاستناد والعلاقة بين اليد والنعمة، وأن الأولى سبب للثانية؛ فثبوت الاستعمال المجازي من أدل الأشياء على ثبوت الحقيقة.

٣٤- جاء لفظ اليد بتركيب يأبى حمل الكلام معه على القدرة، وهو قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: الآية ٧٥]، وذلك من أربعة أوجه:

الوجه الأول: أن الله نسب الخلق إلى نفسه؛ فأسند الفعل إلى نفسه.

الوجه الثاني: أنّه ذكر نفسه بصيغة المفرد في ياء المتكلم.

الوجه الثالث: أنّه عدّى الفعل بالباء، الدالة على المباشرة، كما تدخل على قولنا: (كتبت بالقلم)؛ فثمّة جهتان: جهة فاعلة، وجهة مباشرة للفعل.

الوجه الرابع: أنه ذكر اليد بصيغة التثنية، وهذا قاطع في إرادة الحقيقة، ولا تحتمل معنى القدرة؛ فإن الله تعالى يذكر ذاته بالإفراد تارة، وبالجمع أخرى للتعظيم، ولا يذكر ذاته بالتثنية المضافة إلى الضمير؛ لأن التثنية لا تستعمل إلا في حقيقة العدد؛ كقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: الآية ٦٤]؛ فلا يمكن أن يقال: بقدرتي أو بقوّتي؛ فقوة الله واحدة، ولا يقال: بنعمتَي؛ فنعم الله لا تعد ولا تحصى، كما قال سبحانه: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: الآية ٣٤].

٣٥- قياس قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ على قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس: الآية ٧١] هو قياس غير متّجه؛ إذ هما يفترقان من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ من آيات الصفات التي

يؤمن بها المؤمنون، وأما قوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ فمن آيات الربوبية التي يؤمن بها حتى الكفار؛ وقياسهما بالمقابلة والمناظرة بين الدلالات المشتركة يلغي الدلالات المختلفة؛ فلا يبقى لآيات الصفات مدلولٌ زائد على آيات الربوبية.

الوجه الثاني: من جهة الفاعل: ما سلف في آية التثنية من أنه أسند الفعل إلى نفسه ﴿خَلَقْتُ﴾؛ أما في آية الجمع فأسند الفعل إلى الأيدي ﴿عَمِلَتْ﴾.

الوجه الثالث: من جهة التعدية: ففي قوله تعالى: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ لم يعدّ الفعل بالباء؛ بل اقتصر على إسناده إلى الأيدي؛ فكان الظاهر منها الذات؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾؛ أي: بما عملتم، واليد آلة الفعل في الغالب؛ أما في قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فإن الفعل جاء معدّى إلى اليدين بالباء؛ فكان سبحانه هو الخالق، وكان خلقه واقعًا بيده، كما في قولنا: (كتبت بالقلم)؛ فالكاتب هو الفاعل، والقلم هو الذي حصلت به الكتابة، وليس هو ذات الكاتب؛ فكانت صريحة في أن ثمة جهتين: الجهة الفاعلة، والجهة التي باشرت الفعل؛ فلو كانت اليدان هما الذات كما هو ظاهر ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ لكان الجمع بين تاء الفاعل واليدين لغوًا؛ فضلًا عن التعدية بالباء، ولم يقل: (خلقَتْ يدي).

الوجه الرابع: ما سلف من أنه في قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ذكر نفسه بصيغة المفرد، أما في قوله تعالى: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ فذكر نفسه بصيغة الجمع في ضمير المتكلم المعظِّم نفسه (نا).

الوجه الخامس: ما سلف من أنه في قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ذكر سبحانه اليدين بصيغة التثنية القاطعة بالحقيقة، أما في قوله: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ فجاء ذكرها بصيغة الجمع، والجمع مثل الإفراد، لا يدلان على العدد وإن دلّا

على أصل الصفة؛ كقوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [آل عمران: الآية ٢٦]، وقوله: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: الآية ١] ولو قال: (خلقت بيَدِي) بالإضافة إلى المفرد؛ لكان مفارقًا لقوله: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾؛ لوجود (الباء) الدالة على مباشرة الخلق باليدين؛ فكيف وقد ذكرها بصيغة التثنية الدالة على حقيقة العدد كما سبق؟!

فهذه الفروق اللفظية أدت إلى الاختلاف في المعنى؛ مما يبطل إلحاق أحد الموضعين بالآخر؛ فكانت الأولى لإثبات خلق آدم باليدين، والثانية لإثبات مطلق الخلق؛ ولهذا لم يكن خلق الأنعام مساويًا لخلق آدم أبي الأنام.

٣٦- تخصيص آدم بالخلق باليد من بين سائر المخلوقات: ينفي أن يكون المراد بها يد القدرة، وذلك من عدة أوجه:

الوجه الأول: أنه من المعلوم بداهة أن جميع المخلوقات بما فيهم آدم وحتى إبليس مخلوقون بقدرة الله تعالى؛ وحينئذ يبطل فائدة تخصيص آدم؛ بل ويكون خلق الأنعام مساويًا لخلق أبي الأنام.

الوجه الثاني: أنه لم يَعُدْ مزية لآدم ﷺ على إبليس في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، إن حمل على القدرة ليكون المراد: (ما منعك أن تسجد لما خلقت بقدرتي)، ولو صحّ ذلك لقال إبليس: وأنا أيضًا خلقتني بقدرتك؛ فلا فضل له عليّ بذلك.

الوجه الثالث: أنه لم يعد مزية لتخصيص موسى ﷺ لآدم وقت المحاجّة في قوله: «**أَنْتَ آدَمُ الَّذِي خَلَقَكَ اللَّهُ...**» الحديث، فهذه أربع خصائص لآدم ﷺ؛ فكيف يُخرج الخلق باليد من بين هذه الخصائص وتضيع الفائدة من هذا التخصيص؟

الوجه الرابع: لم يعد مزية لتخصيصه في قول أهل الموقف: «**يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُو الْبَشَرِ خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ...**» الحديث.

٣٧- **كلمة**: ﴿بِأَيْيْدٍ﴾ **في قوله تعالى**: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ۝٤٧﴾ [الذاريات: الآية ٤٧] **فهي مصدرُ الفعل (آد)؛ أي: قوي واشتد، يقال: آد يَئِيدُ أَيْدًا**؛ إذا اشتَدَّ وقَوِيَ، كما في قوله ﷻ: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ [ص: الآية ١٧]؛ أي: ذا القوّة والبطش الشديد في ذات الله، والصبر على العلم والعمل. ومن الناحية التصريفية فإن وزْن (أيدٍ) في قوله: ﴿بِأَيْيْدٍ﴾ (فَعْل)، ووزن (الأيدي) (أفعل)، فالهمزة في قوله: ﴿بِأَيْيْدٍ﴾ في مكان الفاء، والياء في مكان العين، والدال في مكان اللام، ولو كان قوله تعالى: ﴿بِأَيْيْدٍ﴾ جمع (يد) لكان وزنه أُفْعُلًا؛ فتكون الهمزة زائدة، والياء في مكان الفاء، والدال في مكان العين، والياء المحذوفة - لكونه منقوصًا - هي اللام؛ فالأيد معناه: القوة والشدة، وهو يضعّف فيقال: أيّده تأييدًا ومعناه قوّاه، كما في قوله تعالى لنبيه عيسى ﷺ: ﴿إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ [المائدة: الآية ١١٠]؛ أي: قوّيتك وأعنتك، وليست (أيدٍ) جمعًا ليد؛ فليس فيها إذن تأويل، وليست من آيات الصفات المتنازع فيها بين المثبتة والمؤولة؛ لأن وصف الله سبحانه بالقوة ليست محل نزاع بين المسلمين.

٣٨- **النظر في التركيب من خلال صيغ الأفعال** يمكن أن يُقَرَّر به حكم عقدي ومعنًى من معاني العقيدة، **كالنظر في الفعل من جهة التعدّي**: ومن ذلك الفعل (جعل) وهو من الأفعال التي تختلف دلالتها وصور تركيبها بحسب اختلاف تعديتها؛ فقد يتعدى إلى مفعول واحد فيكون بمعنى (خلق)، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: الآية ١]، وقد يتعدى

إلى مفعولين فيكون بمعنى (صيّر) كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣﴾ [الزخرف: الآية ٣]، أو (اعتقد) كما في قوله: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف: الآية ١٩].

٣٩- القول بأن (جعل) في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣﴾ **بمعنى الخلق قول غير صحيح وتوظيف غير مستقيم؛ لأنها** تعدّت إلى مفعولين، الأول: الضمير المتصل، وهو (الهاء) في قوله: ﴿جَعَلْنَٰهُ﴾، والثاني هو قوله: ﴿قُرْءَٰنًا﴾، والمعنى: صيّرناه قرآنًا عربيًّا، وهي كقوله تعالى: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: الآية ٩١] فقد تعدت إلى مفعولين، الأول: اسم الله العظيم ﴿ٱللَّهَ﴾ والثاني: قوله: ﴿كَفِيلًا﴾، ولهذا لو فسّرت (جعل) بمعنى (خلق)؛ لفسد المعنى فلا يمكن أن يكون المعنى: وقد خلقتم الله كفيلًا!!

٤٠- المعتزلة حملت (جعل) على معنى الخلق، أما الأشاعرة فقد وافقوا على حمل (جعل) في هذه الآية على معنى التصيير أو التسمية، ولكن هذا الحمل إنما هو فيما يتعلق بالمعنى الذي هو الكلام عندهم؛ أما فيما يتعلق بالقرآن فهم يوافقون المعتزلة، والخلاف بينهم خلاف لفظي، والحقيقة واحدة؛ فالمعتزلة يقولون: هو كلام الله مخلوق من أصله، والأشاعرة يقولون: القرآن مخلوق، وليس هو كلام الله بل عبارة عنه؛ ولكن يسمى كلام الله مجازًا، وهذا أخطر من قول المعتزلة، فاتفقوا على أن المسموع الذي هو الحرف والصوت مخلوق، وإن اختلفوا في المعنى؛ ولهذا يجوز عندهم في هذا الاعتبار الثاني حمل (جعل) في آية البحث على معنى (خلق)، وينصب (قرآنًا) على الحالية كما هو توجيه المعتزلة.

٤١- في اصطفاء لفظ الرسالة دون لفظ النبوة، في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ

رَسُولٍ﴾ [الحاقة: الآية ٤٠]؛ **دليل على أن الرسول مبلِّغٌ لا منشئ**؛ فالرسول إنما يُبلغ عن المرسِل؛ ولا ينشئ كلامًا من عنده، كما يشعر بهذا لفظ الإرسال؛ فدل على أن الكلام كلام الله، والرسول يبلغ كلام الله؛ ففيه رد على من قال: إن الله نسبه إلى الرسول وهو مخلوق، والله خلق الرسول، وخلق كلامه فيكون القرآن مخلوقًا!!

٤٢- ثمة أمور تؤكد أن إضافة القول إلى الرسول إضافة تبليغ لا إضافة إنشاء:

الأمر الأول: أن لفظ الرسول جاء في موضعين من كتاب الله ﷻ، موضع في «سورة التكوير»: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾﴾ [التكوير: الآيتان ١٩، ٢٠]، والمراد بالرسول هنا الرسول الملكي وهو جبريل عليه السلام وجاء في «سورة الحاقة»: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [الحاقة: الآيات ٤٠، ٤٢]، والمراد به هنا الرسول البشري، وهو محمد عليه السلام؛ فلو كان المعنى أن الرسول هو الذي أحدث نظم القرآن؛ فأي الرسولين أحدثه حينئذٍ؟! فهو إن أحدثه محمد امتنع أن يحدثه جبريل، وإن أحدثه جبريل امتنع أن يحدثه محمد، والله أخبر أنّه قول كلا الرسولين! وهذا يدل على دقة التعبير وضرورة مراعاة مدلولها.

الأمر الثاني: أنه قال في وصفه: ﴿مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾﴾ [التكوير: الآية ٢١] في «سورة التكوير»، ووصفُه بالأمانة يدل على أنه يبلّغ ما أرسل به كما سمعه من الله، لا يزيد فيه ولا ينقص.

الأمر الثالث: الوعيد الوارد فيمن قال: إن هذا القرآن من قول البشر، فقد توعده الله بأن يصليه سقر؛ فالقول بأن النبي ﷺ أحدث نظم القرآن،

يجعله داخلًا في الوعيد الذي توعد الله به الوليد بن المغيرة.

الأمر الرابع: أن القول إذا أطلق فالمراد به اللفظ والمعنى؛ فحينما يُسمع شخص يقول: «**إنما الأعمال بالنيات**» فإنه يقال: هذا كلام النبي ﷺ، وإذا قيل:

قفا نبكِ من ذكرى حبيبٍ وَمنزلِ بسقطِ اللوى بين الدّخولِ فحوملِ

فإنه يقال: هذا كلام امرئ القيس، وهكذا، والكلام إن قاله القارئ فهو متلو، وإن كتبه فهو مكتوب، وإن سُمع فهو مسموع.

٤٣- الخلاف بين بعض الفرق في معنى كلام الله هو من أسباب نشأة الاختلاف في قضية اللفظ والمعنى عند البلاغيين؛ فالكلام عند المعتزلة هو الألفاظ المسموعة، وعند الأشاعرة: هو المعنى القائم بالنفس، ونحن نلحظ في نظرية النظم لعبد القاهر أنه جعل النظمَ نظمَ معانٍ في النفس، وأن ترتيب الألفاظ ليس مجال الصنعة؛ ولم يشر إلى خصوصية كلام الله تعالى، وهذا يحتاج إلى تأمل؛ فكلامه - إن صحّ في الكلام العادي أو الأدبي - فإنه لا يصح في كلام الله ﷻ.

٤٤- القرآن كلام الله مبنًى ومعنى، والإيمان بذلك حتمٌ لازم، وقد أثبت أهل السنة ذلك؛ فأثبتوا به قدسية معانيه ومبانيه، في حين أن قول الكُلابية فيه نزع لقدسية حروفه، وقول الجهمية والمعتزلة فيه نزع لقدسية معانيه، وقد شابه المعتزلةَ والجهميةَ في قولهم هذا بعضُ الأدباء والمفكرين اليوم، بقولهم بنظرية النص المفتوح، أو انفتاح النص وانغلاقه؛ ليجعلوا القرآن نصًّا مفتوحًا يؤخذ منه أي معنى ظاهري أو باطني، والذي أشاع هذه النظرية هو المفكر الإيطالي (أمبيرتو إيكو) في كتابه: (العمل المفتوح)، وتبعه بعض الأدباء والنقّاد غربًا وشرقًا، وهي المدرسة التي سميت بعدُ بـ(البنيوية).

٤٥- من الأدلة على أن القرآن كلام الله المنزل: التعبير بالإنزال المقيّد بالله: فقد قال الله تعالى عن القرآن: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾﴾ [الشعراء: الآية ١٩٢] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: الآية ٦٧] فبين في غير موضع أنه منزل من الله تعالى، فالقول بأنه منزل من بعض المخلوقات؛ كاللوح أو الهواء فيه مخالفة لظاهر القرآن ودلالة ألفاظه وتراكيبه؛ ولذا فرق الله بين ما نزل منه وما نزله من بعض المخلوقات.

وقد جاء الإنزال في القرآن على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: إنزال مقيّد بالله: وهذا جاء مع القرآن الكريم كما في الآيات السالفة.

النوع الثاني: إنزال مقيد بغير الله: كما في إنزال الماء؛ فقد جاء مقيدًا بالسماء، كما في قوله: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ [الأنعام: الآية ٩٩]، والسماء: هي العلو، وجاء مقيدًا بالمزن وبالمعصرات، ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾﴾ [النبأ: الآية ١٤]، وجاء الإنزال مقيدًا بالأنعام ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [الزمر: الآية ٦]؛ لأنها تلقي ولدها من علو إلى سفل، و(مِن) هنا إما لبيان الجنس أو لابتداء الغاية. والمقصود هو القيد وليس الإسناد؛ فالفعل مسند إلى الله بلا شك.

النوع الثالث: الإنزال المطلق: فلا يختص عند ذلك بشيء من الإنزال، وذلك في مثل قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ﴾ [الحديد: الآية ٢٥]؛ لأن الحديد ينزل من رؤوس الجبال لا ينزل من السماء.

٤٦- مما يدل على أن القرآن حادث وليس بقديم: التعبير بالماضي؛ فالقرآن فيه آيات كثيرة فيها التعبير عنه بلفظ الماضي، ومنه قوله تعالى في المرأة المجادِلة: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: الآية ١]؛ فإذا كان

الله قال: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ﴾ في الأزل؛ فهل كان ثَم زوجة أو مُجَادِلَة أو قول؟ هذا حتمًا لم يكن؛ فيلزم منه أنَّ قوله ﴿قَدْ سَمِعَ﴾ غير مطابق للواقع، وهذا هو الكذب، تنزه الله وتقدس؛ فيلزم - حينئذٍ - أن يكون أمرًا حادثًا سمعه الله وأنزل فيه قرآنًا؛ فالقرآن حينئذٍ حادث.

٤٧- **في قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾** [النساء: الآية ١٦٤]، **جاء فعل التكليم واقعًا على موسى ﷺ، لا على الكلام، وهذا لا يستقيم على القول بالخلق؛** فمعنى ذلك: أن التكليم فعلٌ أنزل على الكلام، والآية ظاهرة في إنزاله على موسى.

٤٨- التوكيد بالمصدر المعرف للحقيقة في قوله تعالى: ﴿تَكۡلِيمًا﴾ هو مصدر مؤكد لفعله، وفائدته رفع توهم المجاز، وقد أجمع النحويون على أنك إذا أكّدت الفعلَ بالمصدر لم يكن مجازًا.

٤٩- من الأدلة على تكلّم الله حقيقة بحرف وصوت مسموع: النداء الصادر من الله تعالى: وقد جاء في تسع آيات في كتابه الكريم، منها مناداته لآدم ولموسى ﷺ، ومنها نداؤه يوم القيامة كما جاء في الحديث، وغير ذلك، وهذا يدل على أنه كلام مسموع، ولا يُعقل أن يُسمع إلا ما كان حرفًا وصوتًا.

٥٠- من الأدلة على أن القرآن غير مخلوق: العطف المقتضي للمغايرة بين القرآن والخلق في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾ [الأعراف: الآية ٥٤]، والله تعالى قد سمّى القرآن أمرًا فقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ﴾ [الشورى: الآية ٥٢]، وقال تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ﴾ [الرحمن: الآيات ١-٣]، فلم يجمع القرآن مع الإنسان في الخلق؛ بل أوقع اسم الخلق على الإنسان، والتعليم على القرآن.

٥١- **تعريف الكلام بالإضافة في نحو قوله تعالى:** ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: الآية ٧٥]، تدل على أن الكلام صفة لله، وما كان من صفاته فله حكم ذاته وذاته غير مخلوقة؛ ذلك أن إضافة الكلام إلى الله من إضافة الشيء إلى بعضه، ومن إضافة الصفة إلى موصوفها؛ **لأن المضافَ إلى اللهِ تعالى نوعان:** إمّا أن يكون المضاف معنًى، وإمّا أن يكون عينًا؛ **فالمعنى:** هو الذي لا يَقُومُ بنفسه وإنما يقوم بغيرِه، وهذا يكونُ من صفاتِه، مثل: علم الله، وقدرة الله، وسَمْع الله، وكلامِ الله، وما أشبه ذلك، فهذه معانٍ متصلة بالله، وإذا أُضيفت إلى اللهِ فهي من صفاتِه؛ وبالتالي فليست بمخلوقةٍ، والكلام عنها فرع عن الكلام في موصوفها؛ كما في القاعدة المشهورة في باب الاعتقاد: **(الكلام في الصفات فرعٌ عن الكلام في الذات)**.

وأما العين: فهو البائن عن الله المنفصل بنفسه؛ وهذا يكون مخلوقًا، وكل منفصل عن الله فهو مخلوق، وإذا أُضيف إلى الله فإضافته من إضافة المخلوق إلى خالقه، وتكون الإضافة لغرض التشريف والتكريم والتعظيم ونحو ذلك، مثل: ناقة الله، وبيت الله، وعبد الله، ونحو ذلك.

٥٢- **الله تعالى أخبر أن القرآن من علمه فقال:** ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: الآية ٦١]، فسمى الله القرآن علمًا، وعلمه سبحانه جزء منه، وهو غير مخلوق بلا شك، والكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات؛ فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو يزعم أن علم الله مخلوق.

٥٣- **دلّ العقل على أن الله ﷻ متكلم، وأن الكلام صفة له، وصفاته غير مخلوقة**، وأنه يتكلم متى شاء وكيف شاء، وأن القرآن من كلامه، **وذلك من عدة أوجه:**

الوجه الأول: أنه لا يعرف في عقلٍ أن قائلًا متكلمًا لا يقوم به القول والكلام، وإن زعم أحد أنّه فرّ من ذلك حذرًا من التشبيه فهذا يلزمه بأن لا يُثبتَ صفةً غيره؛ فإنهم إذا أثبتوا أن علم الله لا يشبه علم خلقه؛ قيل لهم: والتّكلّم كذلك، ومثله سائر الصفات.

الوجه الثاني: أن عدمَ التكلم صفةُ نقص، لا تليق بالمعبود، وقد ذكر الله من صفات المعبودات الباطلة أنها لا تنطق ولا تتكلم، كما قال الله تعالى ردًّا على الذين فتنوا في العجل، وتقريعًا لهم، وبيانًا لفضيحتهم وسخافة عقولهم فيما ذهبوا إليه: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: الآية ٨٩].

الوجه الثالث: أن كلام الله - إن قيل بأنه مخلوق - فإنه لا يخلو من أحد حالين:

الأولى: أن يكون مخلوقًا قائمًا بذات الله.

والثانية: أن يكون منفصلًا عن الله بائنًا عنه؛ وكلتا الحالتين باطلة؛ **أما الأولى:** فيلزم منها أن يقوم المخلوق بالخالق، وهو باطل؛ فإن الله تعالى مستغنٍ عن خلقه من جميع الوجوه.

وأما الثانية: فيلزم تعطيل صفة الكلام لله تعالى؛ إذ إن الصفة إنما تقوم بالموصوف لا تقوم بسواه؛ فإن قامت بغير الموصوف كانت وصفًا لمن قامت به، وهذا معناه أن الرب تعالى غير متكلم تعالى الله وتقدس؛ ولذا كانت إضافة الكلام إلى الله من إضافة الشيء إلى بعضه، ومن إضافة الصفة إلى موصوفها.

٥٤- لاختلاف مادة الفعل ووزنه أثر في تقرير معنى من معاني العقيدة

وحكم من أحكامها، ومن ذلك الاختلاف بين الفعلين: (كسبَ) و(اكتسبَ)، كما في قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٦] فيظهر أنَّ بينهما فرقًا من حيث المبنى، **ويمكن أن يُلخّصَ الفرقُ بينهما في ثلاثة أوجه:**

الأول: من جهةِ أنّ (الكَسْبَ) مُختصٌّ بالخير، و(الاكتسابَ) مُختصٌّ بالشر؛ لأنّ فيه معنى الاعتمال. وقد يردُ (الكسبُ) في سياق الشّر؛ لنكتة بلاغية، وهي ألاّ يَحتاج الشرُّ إلى افتعال، لأن صاحبَه يصير إلى بلادةِ الحسّ الإيماني، وتكونُ الشرورُ بالنّسبةِ إليه سهلةً؛ لأنه تَعوّدَ عليها كثيرًا، كما في قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ [البقرة: الآية ٨١]؛ ولذلك قال: ﴿وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ [البقرة: الآية ٨١]؛ فلم يَعُد له منفذ منها.

الثاني: من جهةِ أنّ (الكَسْبَ) ينقسمُ إلى كسبٍ لنفسِه وكسبٍ لغيره، و(الاكتسابَ) لا يكون إلا لنفسِه خاصّة.

الثالث: أن في (كَسَبَ) معنى الإصابة، و(اكْتَسبَ) معنى التصرّف والطلب.

٥٥- من حيث الاستعمال القرآني، فقد استعمل الكسب في ثلاثة معانٍ، كلها تدل على العمل:

أحدها: عقد القلب وعزمه، كقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: الآية ٢٢٥]؛ أي: بما عزمتم عليه وقصدتموه.

الثاني: كسب المال من التجارة، كقوله تعالى: ﴿أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: الآية ٢٦٧].

الثالث: السعي والعمل، كقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا

ٱكۡتَسَبَتۡۗ﴾ [البقرة: آية ٢٨٦].

٥٦- في هذه الدلالات من حيثُ المبنى والاستعمال؛ إثباتٌ لفعل العبد، وأن العبد فاعل حقيقة ومختار لفعله، وعامل مختار لعمله، من خير أو شر، لنفسه كسبًا وعليها اكتسابًا؛ ولهذا قال في الكسب: (لها)، وفي الاكتساب: (عليها)؛ فالغُنم لها والغُرْم عليها، ودرجة الاعتمال تختلف بحسب نوع المعمول، وفي هذا تقرير لمسألة من أهم مسائل العقيدة، متعلقة بالإيمان بالقضاء والقدر، وهي مسألة أفعال العباد الاختيارية، وفيها ردٌّ على الجبرية وعلى القدرية، وإثبات ما عليه السلف أن العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة، والله خالقهم وخالق أفعالهم؛ فأعمال العبد من الخير والشر من الحسنات والسيئات هي خَلْقٌ من الله ﷻ؛ لأنَّهُ لا يحدث في ملك الله شيء إلا وهو خالقه، والفعل عندهم هو الكسب نفسه، ولا يعقل شيئان في المحل: أحدهما فعل والآخر كسب، والذين جعلوا العبد كاسبًا غير فاعل كلامهم متناقض، ولم يستطيعوا أن يذكروا في بيان هذا الكسب والفرق بينه وبين الفعل كلامًا معقولًا.

٥٧- حروف المعاني لا يُنظر إليها من خلال المعنى المعجمي؛ بل من حيث دلالتها على معانٍ وظيفية تفهم من خلال السياق الذي ترد فيه، ويختلف معناها بحسب سياقها ومتعلقاتها، وهي تمثل الروابط الدقيقة فى نظم الكلام البليغ، والناظر فى بلاغة الكلام يجد لها دورًا فاعلًا فى بناء هيكل الكلام وتوجيه معانيه.

٥٨- البلاغيون تجاوزوا مفهوم التضمين إلى معنًى أدقَّ وأعمق، ورأوا أن التضمين بمفهوم النحاة لا يكفي لإبرازِ المعنى، وتجلية السرِّ في تضمين الفعل معنى فعل آخر، وسر وقوع حرف موقع غيره؛ فمفهومُه عندهم أوسعُ

منه عند النحاة.

٥٩- الاستواء في اللغة يأتي على معان منها: القصد، والإقبال، والانتهاء، والجمع، والاكتمال والإتمام، والعلو والارتفاع والاستقرار، وقد قال بعض العلماء: إن جميع معاني الاستواء تدور على الكمال والانتهاء؛ لكنها تتضمن معاني الأفعال بحسب الصِّلات والتعدي، على ما تقدم في القول بالتضمين؛ فمثلًا ﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ أي: قصدها وأقبل إليها على وجه كامل.

٦٠- الاستواء مع دورانه على معنى الكمال والانتهاء: له معانٍ أخرى، والذي يحدد المعنى المراد ويخلّصه هو التركيب الذي ورد الاستواء فيه، وحرف المعنى الذي تعدى به، ويمتنع حينئذٍ حمله على غيره، ويمكن بناء على ذلك أن يقال: إن الاستواء يأتي على أربعة أوجه: فإما أن يأتي مطلقًا من غير تعدية، وإما أن يأتي معدّى بـ(إلى)، أو بـ(الواو)، أو بـ(على)، هذه أربعة أوجه جاءت في القرآن إلا واحدًا منها؛ وهو المقرون بالواو:

مجيئه مطلقًا: إذا جاء الاستواء مطلقًا من غير تعدية؛ فإنه يكون حينئذٍ بمعنى: (كمَل) و(تمّ)؛ كما في قوله تعالى عن موسى عليه السلام: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾[القصص: الآية ١٤]. **مجيئه معدّى بـ(إلى):** إذا جاء الاستواء معدّى بـ(إلى) فمعناه حينئذٍ: (قَصَد) أو (عمَد) أو (انتهى) أو (أقبل)، وقد ورد ذلك في موضعين في القرآن الكريم، وهما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾[البقرة: الآية ٢٩]؛ أي: لما خلق تعالى الأرض، قصد إلى خلق السموات؛ فخلقها وأحكمها، وأتقنها؛ فالاستواء هنا بمعنى القصد والإقبال؛ لأنه عدي بإلى. **مجيئه معدّى بـ(الواو):** وهذا لم يأت له في القرآن نظير؛ لكنه مستعمل في اللغة بمعنى الجمع والمعيّة، نحو قولهم:

استوى الماءُ والخشبةَ. **مجيئه معدّى بـ(على)**: إذا جاء الاستواء معدّى بـ(على) فمعناه حينئذٍ: (علا) و(استقر) و(ارتفع).

٦١- جاء الاستواء معدّى بـ(على) في ثمانِ آيات، واحدة منها في الاستواء على الفلك والمركب، وهي قوله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا۟ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُۥ مُقْرِنِينَ ﴿١٣﴾﴾ [الزخرف: الآية ١٣]، وجاءت السبع البواقي في استواء الله على عرشه، ستٌّ منها بلفظ ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾، والسابعة بقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [طه: الآية ٥].

٦٢- في مجيء جميع آيات الاستواء على العرش معدّاة بـ(على) تقرير لعقيدة أهل السنة في الاستواء؛ بأن الله ﷻ مستوٍ على عرشه، ومعنى استوائه: علوّه واستقراره عليه من غير حاجة إليه، على وجه كامل يليق به ﷻ، من غير تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل. والاستواء من صفات الله الفعلية، وذلك متقرر من الناحية التركيبية والعقلية والسمعية.

٦٣- هذا التركيب دالٌّ على أن المراد بالاستواء: الاستعلاء والاستقرار على وجه الكمال، وهو استعلاء حقيقي لا مجازي؛ ولذا جاءت أيضًا في آية «الزخرف المتقدمة» ﴿لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ﴾، ﴿إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾، وهذا استعلاء حقيقي، ولا تتم نعمة الركوب التي امتن الله بها بمجرد العلو على الفلك مع عدم الاستقرار. والفرق بين الاستعلاء الحقيقي والمجازي: أن الحقيقيّ يكون على نفسِ المجرور وهو الغالب؛ إمّا حسًّا كما في هذه الآيات، أو معنًى نحو قوله تعالى: ﴿فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: الآية ٢٥٣]، أما الاستعلاء المجازي فإذا كان العلوُّ على ما يقرب من المجرور، لا على المجرور نفسه، ﴿أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى﴾ [طه: الآية ١٠]؛ أي: أجد على المكان الذي هو

قريب من النار هدى.

٦٤- **ما تأوّلَته الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم بأن (استوى) بمعنى (استولى) فهو صرفٌ للفظ عن ظاهره بلا حجة صحيحة**، وقد استندوا في ذلك على البيت المنسوب إلى الأخطل؛ بأنه قاله في بشر بن مروان:

قد استوى بِشْرٌ على العِراقِ   من غيرِ سيفٍ ودمٍ مِهراقِ

٦٥- **تأويل الاستواء بالاستيلاء، وكذلك الاستشهاد ببيت الأخطل مردودٌ من حيث اللغة والتركيب**، ومن حيثُ ما نقل عن السلف؛ **فمن ناحية اللغة والتركيب**: قد أكّد أهل اللغة أنه لا يقال: استولى على الشيء إلا إذا كان للواحد ندٌّ ثم استولى عليه ندّه بطريق المغالبة، والله منزّهٌ عن ذلك.

ومن ذلك أيضًا: أن تأويله بالاستيلاء يوهم معنى فاسدًا، وأنه لا فائدة في تخصيص العرش بالذكر؛ فإن الله تعالى مستولٍ على الكونين - الدنيا والآخرة - والجنة والنار وأهلهما؛ فأي فائدة في تخصيص العرش بالذكر؟!

ومن ذلك أيضًا: أن تفسيره بالاستيلاء فيه مناقضة للنصوص الشرعية؛ فإن معنى قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: الآية ٥٤]؛ أي: ثم علا على العرش، وتفسير الاستواء بالاستيلاء يلزم منه - حينئذٍ - أن العرش خُلق بعد السموات والأرض، وهذا مناقض لما دلّ عليه القرآن والسنة وإجماع المسلمين أظهر مناقضة.

ومن ذلك أيضًا: أن الذين فسروه بالاستيلاء كانوا مقرّين بأن هذا معنًى مجازيٌّ، وهو عدول عن الحقيقة إلى المجاز بلا دليل صحيح، ولا قرينة تقتضي صرف الكلام عن حقيقته، إضافة بأن اللفظ لا يحتمل المجاز في هذا السياق.

٦٦- **الصواب أن العرش - لغةً - سرير الملك**،وهو المعروف في كلام العرب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [يوسف: الآية ١٠٠]، وقد يطلق العرش كنايةً عن الملك، وهو إطلاق صحيح، والعرب تقول: (فلانٌ ثُلّ عرشُه): إذا ذهب عزّه وسلطانه، لكنّه في آيات عرش الله تعالى يأبى الحمل على غير معناه الأصلي؛ بل القرآن يؤكد بقاءه على المعنى الحقيقي.

ويدل على ذلك نصوص كثيرة من الكتاب والسنة، منها قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: الآية ١٧]، وقوله: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: الآية ٧]، وقوله ﷺ: «**فإذا أنَا بِموسَى آخذٌ بقَائمةٍ مِن قَوائم العَرْش**»، وقوله ﷺ: «**فإذا سألتمُ اللهَ فسلوه الفردوسَ فإنَّه أوسَطُ الجنّةِ وأَعلى الجَنّةِ وفوقَه عَرشُ الرَّحمن**»؛ فالعرش هو سرير ملك الله قطعًا، وإذا صح تفسير العرش بالملك في موضع، فلا يلزم صحته في المواضع الأخرى، **ويكون معنى استوى على عرشه**: علا بذاته على عرشه الحقيقي الموصوف في نصوص الكتاب والسنة، وهو علو خاص يليق بجلاله وعظمته، لا يعلم كيفيته إلا هو ﷻ، من غير حاجة إليه؛ بل العرش مفتقر إليه.

٦٧- **استواؤه سبحانه على عرشه لا ينافي علمَه بخلقه واطلاعه عليهم، وخبرة أحوالهم، وتأييده ونصرته لهم**؛ فهو مع علوّه رقيب على عباده، شهيد على أعمالهم، حيث كانوا وأينما كانوا؛ ولهذا جاء إثباتُ علمه ومعيته في سياق إثبات علوّه الخاص، وهو الاستواء، فقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝٤﴾ [الحديد: الآية ٤].

٦٨- **الاستشهاد بالبيت المنسوب إلى الأخطل في تأويل الاستواء يمكن**

مناقشته من عدة أوجه:

الوجه الأول: عدم صحة نسبته إلى الأخطل؛ إذ لا يوجد في نسخة من نسخ ديوانه المعروفة؛ فهو بيت مصنوع، ولم يعرفه أهل اللغة المتقدمون، ولم يذكروه في كتبهم، وأول من أنشده من أهل اللغة هو الجوهري (ت: ٣٩٣هـ) في «الصحاح» غيرَ منسوب؛ ولذا أنكره غير واحد من أهل العلم، كالخطابي وغيره.

الوجه الثاني: أن بعض الأئمة لا يحتج بشعر الأخطل وطبقته، ويعدونهم من المولِّدين.

الوجه الثالث: أنه لو صح البيت فليس فيه دلالة على ما يعتقدون، وإنما المراد: أن بشرَ بنَ مروان علا عرش العراق؛ كما هي عادة الملوك ونوابها؛ أن يجلسوا فوق سرير الملك؛ فيكون هذا المعنى مطابقا لما ورد في اللغة، وفي كتاب الله تعالى مثل قوله: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: الآية ١٣]، وقوله: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾ [هود: الآية ٤٤].

الوجه الرابع: أن تفسيره بالاستيلاء في هذا البيت لا يصح أيضًا؛ فإن الذي استولى على العراق هو عبد الملك بن مروان وليس بشرًا.

الوجه الخامس: أن هذا البيت - لو صح - فإنه يناقض أصولَهم من وجهين:

أحدهما: ما يذهبون إليه من التشدد في تواتر الخبر وصحته؛ فإنهم ردّوا أحاديث الآحاد وهي صحيحة سندًا ومتنًا؛ بدعوى أنها لا تبلغ حد التواتر، ثم يقبلون بشاهد شعري ليس له مستند صحيح ونسبة صحيحة! ثم إنهم كذلك يرون ظواهر النصوص ظنية، والعقليات قطعية، وهذا من التناقض.

الوجه الآخر: بأنهم وقعوا في التشبيه الذي يفرّون منه، فلا يدرون أنهم شبّهوا استيلاءَ الله على عرشه الذي زعموه باستيلاء بشر بن مروان على العراق؛ فأيُّ تشبيه بصفات المخلوقين أكبر من هذا؟ وصفةُ الاستيلاء من أوغلِ الصفات في التشبيه بصفات المخلوقين؛ لأنّ فيها التشبيه باستيلاء مالِك الحمار على حماره، ومالِك الشاة على شاته، ويدخل فيها كلُّ مخلوق قَهَرَ مخلوقًا واستولى عليه، وفي هذا من أنواع التشبيه ما لا يحصيه إلا الله.

الوجه السادس: أن هذه عادة عرفت عندهم؛ فإذا أعياهم الاستناد إلى اللغة لجؤوا إلى الأخطل فنحلوا عليه؛ كما في هذا البيت، وكما في البيت السالف في مبحث خلق القرآن:

إنّ الكلامَ لفي الفؤاد وإنّما جُعل اللسانُ على الفؤادِ دليلا

٦٩- في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: الآية ١٧١] **إثبات لبشرية عيسى وأنه ليس بعضًا من الله**؛ فإن قوله تعالى: ﴿مِّنْهُ﴾، ضلّت بها النصارى، وظنوا أن (مِن) هنا للتبعيض، أي: أنها بعضُ الله وجزءٌ من الله سبحانه وتعالى، وليس الأمر كما فهموا؛ لأن (من) هنا ابتدائية وليست تبعيضية، والمعنى: أنها روح صادرة من الله ﷻ، وليست جزءًا من الله كما تزعم النصارى؛ وإنما هي كقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: الآية ١٣]؛ فلا يمكن أن يُقال بأن الشمس والقمر والأنهار جزءٌ من الله، ولم يقل بهذا أحد.

٧٠- إضافة المسيح إلى الله في الإسلام إنما هي إضافة تشريف وتكريم؛ لأنه عين منفصلة عن الله، وليست إضافة حقيقية تستلزم الاتحاد والحلول

بين اللاهوت والناسوت[١].

٧١- تتفق المصادر التاريخية على أن اليد الطُّولى في التحريف كانت لمبشِّر من أتباع الحواريين، تسميه المسيحية المحرَّفة: (بولس الرسول)، وهو الذي أثار موضوع ألوهية المسيح لأول مرة، مدعيًا أنه (ابن الله) تعالى الله عن ذلك، وكانت هذه الدعوى البذرة الأولى للتثليث.

٧٢- فضلًا عما لدينا في كتاب الله وسنة رسوله من النصوص الواضحة في أنه عبد الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه؛ فقد أثبت بعض علمائهم بشرية عيسى عليه السلام؛ مما يدل على ما ارتكبه أسلافهم من التحريف والتبديل، وعلى ما كانوا يخفون؛ فجاء في المجلد الخامس من «دائرة المعارف البريطانية ما نصه»: «إن سيدنا عيسى عليه السلام لم تصدر عنه أي دعوى تفيد أنه من عنصر إلهي، أو من عنصر أعلى من العنصر الإنساني المشترك»، كما جاء فيها: أن كثيرًا من المراسيم والطقوس الكنسية المعمول بها الآن؛ لم يمارسها عيسى نفسه، ولم يأمر بها.

٧٣- من ناحية العقل: فإنه من المعلوم أن عيسى عليه السلام كان يأكلُ الطعام، ومن المعلوم أيضًا أن اليهود يقولون: إنهم صلبوه، وأسلمه إليهم بعض النصارى؛ فهل يمكن لمن كان جزءًا من الرب أن ينفصل عن الرب، ويأكل ويشرب، ويُدّعى أنه قتل وصلب؟!

٧٤- اللام في قوله تعالى: ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ من قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ

---

(١) **اللاهوت عند النصارى**: الإله، **والناسوت**: الناس، وهما عند النصارى واقعان على المسيح ابن مريم عليه السلام، ويسمى هذا الاعتقاد بـ(الاتحاد الخاص)، وهو قول يعقوبية النصارى؛ القائلين بأن (اللاهوت) و(الناسوت) اختلطا وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء، وتبعهم في ذلك بعض الغلاة في هذه الأمة؛ ممن يسمَّون بـ(الاتحادية).

إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: الآية ٥٦]: هي التي يسميها النحاة: لام كي ولام التعليل، وهي التي إذا حذفت انتصب المصدر المجرور بها على المفعول له، وتسمّى العلة الغائية، وليست هي اللام التي يسميها النحاة لام العاقبة والصيرورة التي تسمى العلة الموجبة، وبيان نوع اللام يؤثر في تقرير المعنى المراد؛ فإن التعليل في الآية هو لبيان الحكمة والغاية من الخلق، وليس التعليل الملازم للمعلول، الموجب لوقوعه؛ إذ لو كان كذلك للزم أن يكون الخلق كلُّهم عبادًا يتعبدون له، لا يخرجون عن طاعته، وليس الأمر كذلك؛ بل فيهم الطائع والعاصي والمؤمن والكافر؛ وإن كانوا جميعًا عبيدًا مسخرين لله لا يخرجون عن ملكه؛ لكن هذه عبودية تكوينية تسخيرية، وليست بالعبودية الشرعية المرادة في هذه الآية؛ ففيها ردٌّ على الجبرية نفاة الحكمة والتعليل، وقد احتج السلف بهذه الآية على إثبات العلة والحكمة في أفعال الله وفيما يخلقه الله.

٧٥- الإيمان له معنًى في اللغة، والذي يحدد معناه الشرعي ويخلّصه هو التركيب؛ فيمتنع حينئذٍ حمله على المعنى اللغوي؛ فأصل الأمن: طمأنينة النفس وزوال الخوف، والإيمان في اللغة إنما يطلق على التصديق الذي معه أمن.

٧٦- الفعل (آمن) تختلف استعمالاته بحسب تعدّيه وصِلَاته؛ فهو تارة يتعدى بنفسه؛ فيكون معناه التأمين، أي: إعطاء الأمان، تقول: آمنت فلانًا إيمانًا، وأمّنته تأمينًا، بمعنى واحد؛ قال الله تعالى ﴿وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ﴾ [قريش: الآية ٤]: أي تفضل عليهم بالأمن، ومنه اسمه تعالى (المؤمن)؛ لأنه أمّن عباده من أن يظلمهم، ولا يكون هنا بمعنى التصديق، وإنما هو بمعنى الأمان ضد الإخافة.

وتارة **يتعدى بغيره؛ فإن تعدى باللام** كان له معنىً خاصٌّ به، وقد جاءت اللام مع الإيمان في كتاب الله لغير الله؛ كقوله تعالى: ﴿ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ﴾ [طه: الآية ٧١]، وقوله: ﴿يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: الآية ٦١]؛ وحينئذٍ فإن معناه التصديق الجازم المتضمّن معنى الاطمئنان والطاعة والاتباع والتسليم، ومنه قوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: الآية ١٧]، وقوله تعالى: ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ﴾ [العنكبوت: الآية ٢٦]؛ ولهذا سماها بعضهم (لام الاستجابة)، وكذلك إذا عطف عليه العمل؛ فإنه يكون في معنى الإيمان المعدّى باللام، ويكون عطف العمل لدفع توهم أن العمل غير داخل فيه، **وإذا تعدى الإيمان بالباء** كان معناه الإيمان الجازم، المضمّن معنى الإقرار والعمل والانقياد؛ وهو المعنى الشرعي للإيمان، على ما سلف تقريره في معتقد أهل السنة؛ ولهذا يجيء معدّى بالباء في الإيمان المسند إلى الله سبحانه وإلى رسله عليهم الصلاة والسلام، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ [النساء: الآية ١٥٢]، ففي هذا التركيب ردٌّ على طوائف المرجئة.

٧٧- **جاءت المغايرة بين حروف التعدية في سياق واحد**، كما في قوله: ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: الآية ٦١]؛ فعدي الإيمان باللهِ بالباءِ، وإلى المؤمنين باللّام؛ لأنَّ المراد بالإيمان بالله: الإيمان الشرعي المتضمن للاتباع والعمل، **والمراد بالإيمان المعدَّى إلى المؤمنين**: تصديقُهم والتسليم لهم والاطمئنان لقولهم؛ فعدي باللّام. وجاءت المغايرة بين لفظ الصدق والإيمان، كما قال إخوة يوسف: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: الآية ١٧] فغايروا بين لفظ الصدق والإيمان؛ لأن الإيمان انقياد لصدق المخبر وتسليمٌ له وطُمأنينة إليه، ومرادهم: «إنك لا تطمئن لقولنا، ولا تسلّم به، ولا تسكن إليه؛ ولو كنا صادقين»؛ ولذا عدّاه باللام

وهذا لا يكون في التصديق المجرد.

٧٨- **المغايرة بالعطف بين الإيمان والعمل**، كقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الشعراء: الآية ٢٢٧] ليس الأمر فيها على ما توهمه بعضهم من أن العطف إنما يفيد التنبيه على فضل المعطوف عليه؛ اعتمادًا على أن العطف يقتضي المغايرة؛ فإن العطف إنما يقتضي التغاير في أصل معناه، ثم إن المغايرة لا تنفي الاشتراك في الحكم الذي ذُكر لهما، كما أن المغايرة ليست مرتبةً واحدة؛ إنما هي مراتبُ متفاوتةٌ، والعطف بين الإيمان والعمل ليس من باب عطف المتباينات؛ بل هو من باب عطف بعض الشيء عليه، ونكتة العطف هنا ليست لأن المعطوف أعظمُ وأشرف أنواع المعطوف عليه؛ بل لدفع إيهامٍ أن يكون مجرَّد التصديق كافيًا في النجاة؛ فيُهمل العمل الصالح اتكالًا على حسن الظن بالله.

٧٩- **إذا قُرن الإيمان بالعمل فالإيمان - حينئذٍ - في معنى الإيمان المعدّى باللام، ويجري عليه قاعدة الإفراد والاقتران: (إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا)**، ومثله يقال في التفريق بينه وبين الإسلام؛ فإذا اقترنا كان الإيمان لأعمال الباطن، والإسلام لأعمال الظاهر، وإذا أُفردا شمل كلٌّ منهما الآخر.

٨٠- **من الفروق بين الإيمان والتصديق من جهة الاستعمال**: أن الإيمان لا يُستعمل في جميع الأخبار؛ وإنما في الإخبار عن الأمور الغائبة ونحوها مما يدخله الريب؛ فإذا أقرّ بها المتلقّي، قيل: آمن؛ بخلاف التصديق؛ فإنه عامٌّ متناولٌ لجميع الأخبار.

الثاني: التصديق يكون للأخبار، أما الإيمان فيكون للإقرار بصدق الأخبار، المتضمن للانقياد لأوامر المخبر؛ فمن أخبر عن علمٍ يُصدّق

ويكذِّب؛ فيقال: صدقت أو كذبت. والمؤمن له: هو المقرّ له، المسلِّمُ له، المنقادُ لخبره ظاهرًا وباطنًا.

الثالث: من حيث استعمال الإيمان في الأعمال؛ فقد جاء في القرآن تسمية الأعمال إيمانًا؛ ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾ [البقرة: الآية ١٤٣]؛ أي: ليضيع أعمالكم، والمقصود بها في هذه الآية: صلاتُهم إلى بيت المقدس قبل تحويل القبلة.

الرابع: أن الإيمان يقابله الكفر، والتصديق يقابله التكذيب، والكفر لا يختص بالتكذيب فحسب؛ بل يكون أيضًا بالإباء، والاستكبار، والشك، والإعراض، والنفاق. وغير ذلك.

٨١- تنكير الإيمان في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: الآية ٢]: فيه إشارة إلى أن الزيادة تكون في التصديق وفي العمل وفي الإقرار، وكذلك قوله: ﴿لِيَزۡدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمۡۗ﴾ [الفتح: الآية ٤]؛ فالنكرة هنا تفيد الإطلاق؛ أي: إيمانًا من جهة العمل، وإيمانًا من جهة الإقرار، وإيمانًا من جهة التصديق والاعتقاد. وهذه الآية مما استَدل به جمع من الأئمة على زيادة الإيمان وتفاضله في القلوب، كما هو مذهب جمهور الأمة؛ بل حكى عليه الإجماعَ غيرُ واحد من الأئمة.

٨٢- قد دلّ العقل أن الإيمان يتضمن العمل؛ فكيف يُتصور أمرُ هذا الدين، حين يكون تصديقًا بالقلب وإقرارًا باللسان، دون عمل بمقتضى هذا التصديق والإقرار!! فهل أنزل الله دينه وأرسل رسوله ﷺ لمجرد أن يصدق الناس بقلوبهم، ويقروا بألسنتهم، ثم يُترك الناس يقولون ما يشاؤون ويعملون ما يشاؤون؟!

٨٣- جاء الإيمان مفسرًا في الشرع بالأقوال والأعمال والاعتقادات؛ فقد

جاء الإيمان في الشرع مفسّرًا باعتقاد القلب؛ بالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه، قال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٥].

وجاء الإيمان مفسرًا بعمل القلب؛ كالتوكل، والخوف، والمحبة، ووجل القلب، ونحو ذلك، قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [المائدة: الآية ٢٣]، وقال: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمۡ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [آل عمران: الآية ١٧٥]، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبّٗا لِّلَّهِۗ﴾ [البقرة: الآية ١٦٥]، وغير ذلك من أعمال القلوب.

وجاء الإيمان مفسرًا بأعمال الجوارح؛ كما في حديث وفد عبد القيس المتفق عليه؛ أن النبي ﷺ قال لهم: «**آمركم بالإيمان بالله وحده**»، قال: أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟» قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «**شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وأن تؤدوا من المغنم الخمس**».

وجاء الإيمان مفسرًا باعتقاد القلب وأعمال الجوارح البدنية والمالية كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ٢ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ٣ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ حَقّٗاۚ لَّهُمۡ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمۡ وَمَغۡفِرَةٞ وَرِزۡقٞ كَرِيمٞ ٤﴾ [الأنفال: الآيات ٢ - ٤].

وجاء الإيمان مفسّرًا بالقول والعمل؛ قال ﷺ: «**الإيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً، فَأَعْلاهَا: قَوْلُ لا إله إلا اللهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمَانِ**»؛ فقوله: (**قول لا إله إلا اللهُ**): هو قول اللسان المتضمن لاعتقاد القلب، وقوله: (**إِمَاطَةُ الأَذَى**): من عمل الجوارح، وقوله:

(والْحَيَاءُ): من عمل القلب؛ فجاء الحديث جامعًا لتعريف الإيمان.

٨٤- **في الاعتقاد يُفرّق بالتعريف والتنكير في كثير من المسائل**، ولذا لمّا قال بنو عامرٍ للنبي ﷺ: أنت سيّدنا؛ قال: «**السيّدُ اللهُ تبارك وتعالى**»؛ أي: هو الحقيق بهذا الاسم الذي يملك نواصي الخلق ويتولاهم ﷻ، وقد أعاده النبي ﷺ معرفًا باللام؛ للدلالة على أن السيادة المنفية عنه هي السيادة التي بهذا المعنى؛ لما في التعريف من ميزة التخصيص المشعر بالكمال الحقيقي؛ وإلا فقد قال ﷺ عن نفسه: «**أنا سيّدُ ولدِ آدمَ يومَ القيامة**»؛ بل إنّ التعريف والتنكير من الدلائل التي يُعرف بها نوع الشرك والكفر الوارد في نصوص الشرع؛ فإن جاء لفظه مُنكّرًا: فهو شرك أو كفر أصغر، لا يُخلَّد من مات عليه في النار وإن عُذّب، وإن كان مُعرّفًا: فهو شرك أو كفر أكبر، يُحبط سائرَ العمل ويُخلَّد من مات عليه في النار.

٨٥- **اللام في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ﴾** [الفاتحة: الآية ٢] **للاستغراق**؛ أي: استغراق جميعِ المحامد، وأن جميع أنواع الحمد لله لا لغيره، وفيه رد على من أنكر كون التعريف للاستغراق، **وذلك لأمرين**:

الأوّل: أن من الضوابط التي يميّز بها كون التعريف للاستغراق: أن تكون (أل) بمعنى (كلّ)، وهي من صيغ العموم، وقد جاء في الحديث: «**اللهم لَكَ الحَمْدُ كلُّه**».

الثاني: قرينة المقام؛ لأنَّ ﴿ٱلْحَمْدُ﴾ حقيقةٌ يقتضي المقام كونها للاستغراق؛ لذا لا يستقيم القول بأنها للجنس من غير استغراق؛ لما يتضمن من أن الأفعال الاختيارية خيرَها وشرَّها يخلقها العبد؛ فله من جنس الحمد عليها قدرٌ لخلقه الأفعال، كما أن لله من جنس الحمد قَدْرًا لخلقه الذوات والنعم الوافرة؛ فإن للعبد قَدْرًا من جنس الحمد، ولله قدرًا من جنس

الحمد، وليس كل الحمد لله.

٨٦- **في قوله تعالى في قصة يوسف** ﷺ: ﴿وَرَٰوَدَتۡهُ ٱلَّتِي هُوَ فِي بَيۡتِهَا عَن نَّفۡسِهِۦ﴾ [يوسف: الآية ٢٣]، **تقرير عصمة الأنبياء** ﷺ، ويمكن استظهار ذلك من خلال تعريف المسند إليه بالموصولية (التي)، وقد ذكروا أن الغرض من ذلك: استهجان التصريح باسمها الصريح، أو بوصفها بأنها امرأة العزيز في هذا الموضع ونحو ذلك؛ لكنّ هذا يقودنا إلى البحث عن أسرار ذلك الاستهجان، ومع قبوله فإنه يُلاحظ في مقابله نزاهة يوسف ﷺ، فالتعبير عن امرأة العزيز بطريق الموصولية في قوله: ﴿ٱلَّتِي هُوَ فِي بَيۡتِهَا﴾ لقصد ما تُؤْذن به الصلة من تقرير عصمة يوسف ﷺ؛ لأن كونه في بيتها من شأنه أن يطوّعه لمرادها. كما أن هذا المعنى يدلّ عليه غرض النظم في هذا السياق؛ فالغرض المسوق له النظم القرآني هنا: هو تقرير نزاهة يوسف وعفّته؛ وتعريف المسند إليه بالموصول أدلّ على ذلك، مما لو قيل: وراودته امرأة العزيز أو زليخا؛ لأنه إذا امتنع عن الفحشاء مع تمكّنه منها، وخَلْوته التامّة بامرأة العزيز، فضلًا عن رغبتها الجامحة في ذلك، وتهيئتها الأسباب وتغليقها الأبواب؛ كان غاية في العفة والنزاهة عن الفعلة الشائنة. ويؤكد هذه العصمة صَرْف الله للفحشاء عن يوسف ﷺ، وصيانته له.

٨٧- **في التنكير الوارد في قوله تعالى**: ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗا﴾ [النساء: الآية ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلۡمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدۡعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدٗا ١٨﴾ [الجن: الآية ١٨]، وقوله: ﴿فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا﴾ [الكهف: الآية ١١٠] **هذه الآيات تقرّر ثلاثة أمور مهمة**:

الأول: النهي عن جميع أنواع الشرك؛ أكبره وأصغره وخفيّه وجليّه؛ فهو نهي متسلِّط على الشرك نفسه.

الثاني: النهي عن صرف شيء من العبادات لغير الله؛ أيًّا كانت تلك العبادة وأيّا كان نوعها؛ فهو نهي متسلط على جميع العبادات.

الثالث: النهي عن صرفِ أي نوعٍ من العبادات لأي أحدٍ؛ كائنًا من كان ذلك المراد صرف العبادة له؛ فهو نهي متسلط على الشركاء؛ ممن جُعل معبودًا مع الله، تقدّس الله عن ذلك، وقد دلّنا على ذلك خاصيّة التنكير الواردة في تراكيب هذه الآيات؛ فدلّ على الأول قوله تعالى: ﴿وَلَا تُشْرِكُوا﴾، ودلّ على الثاني قوله: ﴿فَلَا تَدْعُوا﴾، ودلّ على الثالث قوله: ﴿شَيْئًا﴾ وقوله: ﴿أَحَدًا﴾ والتنكير فيها يفيد العموم، وهو أحد دواعي التنكير، وجنس النكرة يفيده ويؤكده مجيء التنكير في سياق النهي، ومن المتقرر: أن النكرة في سياق النهي تفيد العموم؛ ففيه نهي عن عموم الشرك، وعن عموم العبادات أن تصرف لغير الله؛ أيًّا كانت تلك العبادة وأيّا كان نوعها؛ فمن صرف منها شيئًا لغير الله؛ كمن دعا غير الله، أو ذبح أو نذر لغير الله، أو استعان أو استغاث بميت أو غائب أو بحي حاضر فيما لا يقدر عليه إلا الله؛ فقد أشرك الشرك الأكبر، وأذنب الذنب الذي لا يغفر إلا بالتوبة، وفيه نهي عن صرف شيء من تلك العبادات لأي أحدٍ كائنًا من كان ذلك المراد صرف العبادة له؛ فإن الله لا يرضى أن يشرك معه في عبادته أحد؛ لا ملَك مقرّب ولا نبيٌّ مرسل، ولا صنمٌ ولا شجرٌ ولا حجر ولا قبر؛ أي: سواء عَلَتْ منزلته أم انخفضت.

٨٨- **بناء على دلالة هذا التركيب**: اختار جمع من المحققين في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾[النساء: آية ٤٨]: أن الشرك الأصغر يدخل في الوعيد بعدم المغفرة؛ لأن الفعل في تأويل مصدر نكرة؛ فيصير التقدير: (لا يغفر إشراكًا)، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم؛ فيشمل

الوعيدُ مرتكبَ الأصغر كما يشمل مرتكب الأكبر، وجعلوا الأصغر داخلًا في الوعيد وفرّقوا بينه وبين الأكبر؛ بأن الأصغر لا يُخلّد صاحبُه؛ بخلاف الأكبر.

٨٩- في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ وَلَا يُؤۡخَذُ مِنۡهَا عَدۡلٞ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [البقرة: الآية ٤٨] **وذلك بإيثار خاصية التنكير الوارد في الآيات:** ﴿نَفۡسٌ﴾، ﴿شَيۡـٔٗا﴾، ﴿عَدۡلٞ﴾[1]، ﴿شَفَٰعَةٞ﴾، وهو تنكير في سياق النفي فيفيد العموم. ويتضح أن ما يجري على يد الشفعاء في ذلك اليوم لا يرد على الآية ولا ينفي العموم كما فهمته المعتزلة ومن وافقهم من غير نظر إلى المناسبة والسياق العام؛ إضافة إلى ثبوت ذلك بالأدلة السمعية وإمكان استنتاجها بالدلالات العقلية، وقد جاءت بعض ألفاظ الشفاعة بصيغة التنكير، وجاء بعضها بصيغة التعريف، والملاحَظ أن التنكير إنما جاء في سياق الشفاعة المنفية؛ سواء أكان نفي الشفاعة فيها مطلقًا أم كان النفي يعقبه استثناء كما في آية «يونس» و«النجم»، والتنكير في سياق النفي مفيدٌ للعموم، لكن مع النظر إلى المناسبة والسياق العام وفواصل الآيات كما قوله تعالى: ﴿وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ﴾ ففي هذه الفاصلة بما فيها من الحصر إيماء إلى أنّه يُنصر غيرُهم وأن عدم النصر مختص بهم.

٩٠- الشفاعة المثبتة، وما يجري على يد الشفعاء في ذلك اليوم؛ فهي ثابتة بشروطها، والملاحظ أنها جاءت في الآيات معرّفةً بأل العهدية؛ كما في قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعٗاۖ لَّهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ ثُمَّ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الزمر: الآية ٤٤]، وفي قوله: ﴿لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ﴾ تعريف يقتضي الحصر؛ فتكون محصورة في الله يأذن بها لمن رضي قوله وعمله، منفية

---

(١) العدل: ما يعدل به العذاب عن نفسه، وهو الفداء؛ فالعدل معناه: الشيء المعادِل.

عمّا عدا ذلك كما هي دلالة القصر. وقد تأتي بالنفي المقيد بالاستثناء؛ سواء أكانت منكّرة أم معرّفة؛ فيكون في ذلك جمع بين النفي والإثبات، ويكون مفيدًا لحصرها أيضًا بطريق النفي والاستثناء فيمن أذن له الله ورضي له قولًا، وهو دليل على إثباتها في ذلك ونفيها عمّا عداه؛ كقوله تعالى: ﴿۞ وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغۡنِي شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ أَن يَأۡذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرۡضَىٰٓ ﴿٢٦﴾﴾ [النجم: الآية ٢٦]، ومن اصطفاه الله عبدًا موحّدًا له فقد ارتضاه، ومن ارتضاه فهو مستحق للشفاعة بإذن الله، وقد جاء النفي والإثبات في سياق واحد، كما في قوله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَۚ قُلۡ أَوَلَوۡ كَانُواْ لَا يَمۡلِكُونَ شَيۡـًٔا وَلَا يَعۡقِلُونَ ﴿٤٣﴾ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعٗاۖ لَّهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ ثُمَّ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الزمر: الآيتان ٤٣، ٤٤].

٩١- عند التأمُّل نجد أن نوع الكلام الذي أورده إبليس هو الذي أوقع آدم عليه السلام وزوجَه في الأكل من الشجرة؛ فإنه قد أخرج كلامه على أنواع كثيرة من التوكيد؛ حتى أغراهما بذلك:

أحدها: القسم، **والثاني**: اسمية الجملة، **والثالث**: تصديرها بأداة التوكيد، **والرابع**: الإتيان بلام التوكيد في الخبر، **والخامس**: الإتيان به اسم فاعل، لا فعلًا دالًّا على مجرد الحدث، **والسادس**: تقديم المعمول على العامل فيه، ولم يكن آدمُ يظن أنّ أحدًا يقسم بالله كاذبًا يمينَ غموسٍ يَتجرأ فيها على الله هذه الجرأة؛ فغرّه عدوُّ الله بهذا التأكيد والمبالغة؛ ولذا قال الله تعالى: ﴿فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٖۚ﴾ والمؤمن قد يُخدع؛ ولذا قال قتادة: (إنما يُخدع المؤمن بالله)، وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما: أنه كان إذا رأى من عبده طاعةً وحسنَ صلاة أعتقه؛ فكان عبيده يفعلون ذلك طلبًا للعتق؛ فقيل له: إنهم يخدعونك؛ فقال: (من خدعنا بالله انخدعنا له). كما أن تأكيد إخبارِه

عن نفسه بالنّصح بهذه المؤكدات: دليل على مبلغ شكّ آدم وزوجه في نصحه لهما، وما رأى عليهما من مخايل التّردّد في صدقه، وإنّما شكّا في نصحه لأنّهما وَجدا ما يأمرهما مخالفًا لما أمرهما الله، الذي يعلمان إرادتَه بهما الخير علمًا حاصلًا بالفطرة.

٩٢- جاء إثبات البعث بعدّة مؤكدات تقضي بثبوته والرد على من أنكره، وهي في «يونس» و«سبأ» و«التغابن»، وففي هذه الآيات يظهر إخراج الكلام على بعض أنواع التوكيد، منها:

الأمر بالإقسام بربوبية الله العظيم: في قوله تعالى: ﴿قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي﴾ في موضعين في سبأ والتغابن، وقوله: ﴿قُلْ إِي وَرَبِّي﴾ [يونس: الآية ٥٣] في الآية الثالثة.

التوكيد باللام ونون التوكيد: في قوله تعالى: ﴿لَتَأْتِيَنَّكُمْ﴾، وقوله: ﴿لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ﴾.

التوكيد باللام وإنّ: في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾. وهي ثلاث آيات لا رابع لهن في كتاب الله. **وقد دلّ على ذلك الأدلة السمعية**، واتفقت جميع الكتب السماوية على معاد الأبدان؛ فاتفق على ذلك المسلمون واليهود والنصارى، واتفق جماهير المسلمين، وجماهير اليهود والنصارى والمجوس، على معاد الأرواح أيضًا، وأنكر الكفارُ ذلك وحرّفه المنافقون من هذه الأمة.

ودلّ عليه الحس أيضًا؛ فقد أرى الله بعض عباده إحياء الموتى في هذه الدنيا، وفي «سورة البقرة» خمسة أمثلة على ذلك: **الأول منها**: ما أخبر الله به عن قوم موسى حينما قالوا له: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة؛ فأماتهم الله تعالى ثم أحياهم، **والمثال الثاني**: قصة القتيل الذي اختصم فيه

بنو إسرائيل؛ فأمرهم الله تعالى أن يذبحوا بقرة؛ فيضربوه ببعضها ليخبرهم بمن قتله، **والمثال الثالث**: قصة القوم الذين خرجوا من ديارهم فرارًا من الموت؛ فأماتهم الله تعالى ثم أحياهم، **والمثال الرابع**: قصة الذي مر على قرية؛ فاستبعد أن يحييها الله تعالى؛ فأماته الله مائة عام ثم بعثه، **والمثال الخامس**: قصة طيور إبراهيم ﷺ.

وأما العقل: فأهل السنة يثبتون ذلك بدليل العقل؛ لأنهم يرون تعليل الأفعال؛ ولأن الله نبّه على أدلة العقل في كتابه على إثبات البعث، وأنَّ كلَّ عاقل يعلم أن من قَدَر على العظيم الكبير فهو على ما دونه بكثير أقدرُ وأقدرُ، وأنّ الله ﷻ قد أبدع السموات والأرض على عِظَم شأنهما وسعتهما، وعجيبِ خلقهما، ومن ثَمّ فهو أقدر على أن يحيي عظامًا قد صارت رميمًا.

٩٣- من الآيات التي تقرر خاصية التوكيد فيها معنًى من معاني العقيدة؛ ما جاء في قوله تعالى إخبارًا عن حال المنافقين: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ۝١﴾ [المنافقون: الآية ١]، فهذه الآية تقرر أنّ مجرد الإتيان بلفظ الشهادة من غير علم بمعناها، ولا عمل بمقتضاها: لا يكون به الإنسانُ مؤمنًا؛ بل هي حجة على القائل؛ خلافًا لمن زعم أن الإيمان مجرد الإقرار كالكرَّاميّة، أو أنه مجرد التصديق كالجهمية؛ فقد أكذب الله المنافقين فيما أتوا به وزعموه من الشهادة، وسجّل على كذبهم، مع أنهم أخرجوا شهادتهم هنا على أنواع من التأكيد، وهي ثلاثة مؤكدات:

التوكيد بـ«إن» المؤكِّدة، والتوكيد باللام، والتوكيد بالجملة الاسمية. وقد أكّد تكذيبهم، بمثل ما أكّدوا به شهادتهم، وزاد التصريح باللقب الشنيع،

والعلم البشيع الفظيع؛ فقال: ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾، وجيء بفعل ﴿يَشۡهَدُ﴾ في الإخبار عن تكذيب الله تعالى إياهم؛ للمشاكلة؛ حتى يكون إبطالُ خبرهم مساويًا لإخبارهم. وقدّم المسند إليه على الخبر الفعلي في قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ﴾؛ لأجل تقوية الحكم وتأكيده؛ فجاءت شهادة الله أقوى من شهادتهم، وأكذبهم الله ﷻ أشدّ التكذيب، مع أن ظاهر قولهم جاء في غاية التأكيد؛ ولكنّ قولهم غير مطابق لاعتقادهم؛ ولذا فإن التكذيب إنما كان لاعتقادهم، لا لقولهم المطابق للخارج؛ إذ ما من شك أن قولهم مطابق للواقع، وهو أن محمدًا ﷺ رسولُ الله حقًّا؛ لكنّهم كاذبون في اعتقادهم؛ إذ لم تكن شهادتهم إلا مجرد قول يردّدونه بأفواههم؛ ولذا قال: ﴿قَالُواْ﴾؛ تنبيهًا على أنه مجرد قول ليس معه اعتقادٌ صحيحٌ ولا عملٌ صريحٌ؛ ولهذا اعترض بجملة مخبرة أنه رسول الله، فقال: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ﴾؛ لدفع التوهُّم أن يكون التكذيب لقولهم؛ أي: أنهم كاذبون في الشهادة، وفي ادّعائهم المواطأة؛ فالتكذيب راجع إلى الشهادة باعتبار تضمّنها خبرًا كاذبًا غير مطابق للواقع.

٩٤- **وبهذا يَبطل احتجاجُ بعض المعتزلة - كالنَّظَّام ومن شايعه - بظاهر هذه الآية على رأيه**: أن الكذب مخالفةُ الخبر لاعتقاد المُخْبِر، ويتأكد أن الصواب هو قول الجمهور: بأن الخبر ما احتمل الصدق والكذب لذاته، وأنه ينحصر فيهما بلا واسطة، والمخبِر إما صادق وإما كاذب، وهذا بناء على مطابقة الخبر للواقع أو عدم مطابقته، ولا علاقة له بالاعتقاد. ولعلّ في قوله: ﴿يَعۡلَمُ﴾ إشارةً إلى بيان حقيقة ما ادّعوه؛ من أنّ ذلك إنما هو من قبيل الإعلام والإخبار الذي يعلمه الله، لا من قبيل الشهادة المطلوب الإتيان بها، التي تقتضي الإخلاصَ، ومواطأةَ القلب لها، وصحةَ العمل المصدّق لها؛ فالإيمان الحق لا يتم إلا بذلك.

٩٥- لأسلوب القصر في آيات العقيدة أهمية خاصة؛ لما تحتاج من قوّة وحسم وتأكيد ونحو ذلك مما تفي به طرق القصر وتؤدّيه قوّته على أكمل وجه؛ إذ قوة المعنى تحتاج قوّةً في الأداء. **ومن شواهد ذلك في آيات العقيدة**: مجيء الشهادة على هذا الطريق، التي هي كلمة التوحيد، وأعظم كلمة قالها مكلَّف، ولا شيء أعظمُ منها؛ ذلك لأن معناها هو الذي قامت عليه الأرض والسموات، وما أرسلت الرسل إلا للدعوة إليها، وما تعبَّد المتعبدون إلا لتحقيقها وامتثالها.

٩٦- أكثر العلماء على أن اسم الله العظيم مشتق، واشتقاقه من: ألَه إلاهةً؛ أي: عَبَد عبادةً، ومنه قولنا: (الله)، وأصله (إلاه) على وزن فِعال، بمعنى مفعول؛ لأنه مألوه بمعنى معبود، والتأليه: التعبيد، والتألّه: التنسك والتعبد (لا إله إلا الله)، أي: لا معبود إلا هو، والمقصود: المعبود بحق، المعبود الذي تحق له العبادة؛ فمعنى (لا إله إلا الله) إذن: لا معبود بحقٍّ إلا الله؛ لأن المعبودات كثيرة، وليس شيء يستحق العبادة سوى الله، و(الإله) من أسماء الأجناس كالرجل والفرس، يقع على كل معبود بحق أو باطل، ثم غلب على المعبود بحق، وأمّا الله فمختصّ بالمعبود بحقٍّ، لم يطلق على غيره؛ ولذا قُدّر خبر لا النافية للجنس بـ(حق).

٩٧- من هنا يتقرر خطأُ تفسيرِ كلمةِ التوحيد بالوجود أو بأفراد الربوبية بأن يُقدّر الخبر: لا إله موجود إلا الله، أو: لا قديم إلا الله، أو: لا خالق إلا الله، أو: لا قادر على الاختراع إلا الله، أو غيرها من التفسيرات التي يتسامح فيها بعض المعربين من غير برهان مبين؛ فإن وجود الله وربوبيته لا يكاد ينكرهما أحدٌ من العالمين.

٩٨- كلمة التوحيد تُفَسَّر بالألوهية لا بالربوبية والوجودية؛ وذلك لأمور

عدّة:

الأول: أن اشتقاق اسم الله العظيم (الله) في اللغة، من ألَه إلاهةً، أي: عبد عبادة، وقد جاء في أشعار العرب؛ كما في بيت رؤبة وغيره.

الثاني: أن لازم كون معنى (الله) هو (المعبود) أن يُفسّرَ تقديرُ الخبر بـ(حق)، وقد دلّ على ذلك أيضًا قولُ الحق سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلۡبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ ﴿٦٢﴾﴾ [الحج: الآية ٦٢].

الثالث: أن كفّار قريش والمشركين في الجاهلية لا ينكرون أنه لا خالق إلا الله، أو لا قادر على الاختراع إلا الله - كما سلف - وأشعارهم مليئةٌ بهذا الإقرار، كما في أبيات زهير بن أبي سلمى وغيره. ولما قال لهم الرسول ﷺ: «**قولوا: لا إله إلا الله**»؛ قالوا: ﴿أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ ﴿٥﴾﴾ [ص: الآية ٥]؟ فلم يفهموا أن معناها: لا خالق، أو لا قادر على الاختراع إلا الله؛ لأنهم لا ينكرون ذلك؛ إنما أنكروا أن تكون العبادة كلها لله وحده لا شريك له.

الرابع: تُفسر الألوهية بالضد: إذ جعل الطاغوت مضادًّا لاسم (الله) كما في قوله: ﴿فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: الآية ٢٥٦]، والطاغوت عند أهل اللغة: هو المعبود بغير حق؛ فالمعنى: فمن يكفر بكلّ ما عُبد من دون الله، ويوحّد الله بالعبادة فقد حقق التوحيد، وليس المعنى: فمن يكفر بخالق أو مخترع غير الله، ويؤمن بأنه لا خالق أو مخترع إلا الله؛ إذ لا يوجد خالق غير الله بإجماع الخلق؛ فثبت أن تفسير (الله) - أي: المعبود بحق.

٩٩- قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا وَلَا تَتَّبِعُواْ

خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾ إِنَّمَا يَأۡمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلۡفَحۡشَآءِ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [البقرة: الآيتان ١٦٨، ١٦٩]، **قوله**: ﴿إِنَّمَا﴾ **أداةُ حَصْر**؛ أي: ما يأمركم الشيطان إلا بالسُّوءِ والفَحْشَاء، وهذه الآيةُ استئنافٌ لبيان كَيفيَّةِ عداوة الشيطان، وتفصيلٌ لفنون شرِّه وإفساده، وانحصار معاملتِه معهم في ذلك، فيأمرُهم بهذه الشرورِ والمعاصي التي تسوء صاحبَها؛ ولذا كانت هذه الآية من أدلة أَهل السُّنَّة والجماعة على عدم جواز تفسير القرآن بالرأي المجرَّد؛ فإنَّه من القول على الله بغير علم، ومن أخصِّ عمل الشيطان وأمره؛ بل هو أعظم من الشرك بالله، **ووجه كون القول على الله بلا علمٍ أعظمَ من الإشراك بالله من وجهين اثنين**:

الأول: أنّ الشرك تصرّفٌ في فعل العبد، وأمّا القول على الله بما لا يعلم فهو تصرّف في حقّ الله.

الثاني: أنّ القول على الله بلا علمٍ أعظمُ تأثيرًا في الغير من الشرك بالله؛ لأنّ المشرك ضرره على نفسه؛ أمّا الذي يقول على الله ما لا يعلم فضرره على نفسه ومتعدٍّ إلى غيره أيضًا، بل يفسر القرآن بالقرآن، ثمّ بالسنة، ثم بأَقوال الصّحابة، ثم بأقوال التابعين، ثمّ باللغة العربية التي نزل بها القرآن. ويرون أن في تفسير القرآن بالرأي عدولًا عن منهج الصحابة والتابعين، ومن عدل عن سبيلهم وقع في البدع، التي مضمونها أنه يقول على الله ورسوله ما لا يعلم، أو غيرَ الحق.

١٠٠- من أهم آيات العقيدة التي جاء تقريرها بطريق التقديم: قول الله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ﴿٥﴾﴾ [الفاتحة: الآية ٥]، فضمير الفصل ﴿إِيَّاكَ﴾ مفعولٌ به مُقَدَّم في الموضعين؛ وعاملُ الأول: ﴿نَعۡبُدُ﴾ وعامل الثاني: ﴿نَسۡتَعِينُ﴾ وقُدِّم المعمول على عاملِه في الموضعين لإفادةِ

الحصر؛ أي: لا نعبدُ إلا إياك، ولا نستعينُ إلا إيَّاك، على العبادةِ وعلى غيرِها. وهو من قصرِ الصِّفُةِ على الموصوف قصرًا حقيقيًا تحقيقيًّا في الموضعين؛ لأن الله هو المستحق وحده للعبادة دون سواه، والاستعانة نوع من العبادة؛ ولذا كان قصرها على الله قصرًا حقيقيًّا تحقيقيًّا.

١٠١- ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن قصر الاستعانة من غير التحقيقي لأن العبد قد يستعين بغير الله في بعض الصور؛ كاستعانة الجار بجاره، والمسلم بأخيه المسلم ونحو ذلك: **هو قول فيه نظر؛ لأن المقصود في الآية قصر الاستعانة من جهتين:**

الأولى: من جهة القدرة؛ فما كان من الأمور التي لا يقدر عليها إلا الله؛ كمغفرة الذنوب، وصلاح المال والولد ونحو ذلك؛ فإنه لا يصرف لغير الله.

الثانية: من جهة تعلّق القلب وميوله وركونه؛ وهذه عبادة متعلقة بالقلب، ولا تكون لغير الله تعالى. وطلب الإعانة هو طلب لمقتضيات الربوبية؛ لأن الله ﷻ هو مدبر الأمر، ومن حيث كون الاستعانة طلبًا - كما تدل عليه السين والتاء - صارت عبادة. **أما استعانة المخلوق بالمخلوق الحي الحاضر، وطلب عونه فيما يقدر عليه**: فإن هذا غير مراد في هذا الموضع؛ لأن ذلك من قبيل المعاونة من غير تعلّق بالمخلوق وركون قلبٍ إليه؛ كما قال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِۚ﴾ [المائدة: الآية ٢]. ولعلّ هذا من أسرار تكرار ضمير الاسم الكريم ﴿إِيَّاكَ﴾؛ لئلا يُتوهَّم: إياك نعبدُ ونستعين غيرك، ويؤكد ذلك سرُّ تقديم العبادة على الاستعانة، وتقديم المعبود والمستعان على فعل العبادة والاستعانة؛ فأما تقديم فعل العبادة على فعل الاستعانة: فلعلّه إشارة إلى أنَّه

لا ينبغي أن يتوكَّلَ إلا على من يستحقُّ العبادة؛ لأنَّ غيرَه ليس بيده الأمر. وقد ذكر ابن القيم في «مدارج السالكين» وجوهًا بديعة في ذلك، وذكر الألوسي فيها أحد عشر وجهًا أيضًا.

ومثل هذه الآية في إفادة تقديم المفعول: قوله تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [الزمر: الآية ٦٦]، فإن تقديم المعمول وهو اسم الله العظيم (الله) مفيد للحصر، أي: (بل الله فاعبد وحده لا غير)، فهي في معنى قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾ [الفاتحة: الآية ٥].

١٠٢- في حذف الجملة في قوله تعالى: ﴿۞ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: الآية ٢٤٣]، والتقدير: (فماتوا ثمَّ أحياهم) دلالةٌ على الاستغناء عن ذكرِه؛ لاستحالةِ تَخلُّف مراده تعالى عن إرادتِه الكونية؛ فلما كانت إرادة الله الكونية لا تتخلف؛ طوى ذكر وقوع الموت منهم بعد حكم الله عليهم بالموت، ثم أحياهم بعد ذلك.

١٠٣- من الآيات التي جرى فيها الحذف، وكان له أثرٌ في تقرير معنًى من معاني العقيدة: ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾﴾ [البقرة: الآية ١٨٦] فقال: ﴿فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾، ولم يقل: (فقل إني قريب) كما هو عادة القرآن في مواضعَ كثيرةٍ، نحو قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: الآية ١٨٩]، ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [البقرة: الآية ٢١٥]، ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ [البقرة: الآية ٢١٧]، ﴿۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ

﴿أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾﴾ [البقرة: الآية ٢١٩]، ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: الآية ٤] ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنفَالِ قُلِ الْأَنفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [الأنفال: الآية ١].

وعند التأمُّل نجد أن آية البحث لم تكن كمثيلاتها في توجيه النبي ﷺ بأن يقول لهم مراد الله تعالى؛ جوابًا متوقعًا للسؤال؛ إنما جاء الإسنادُ إلى الله مباشرة من غير واسطة، ومن غير أمرٍ للنبي ﷺ أن يخبرهم أو يقول لهم: إن الله قريب يجيب الدعاء ويكشف البلاء، وفي ذلك تقرير لمعنى عقدي، وهو تقرير حق الله ﷻ في العبادة؛ فإنه لما كان الدعاءُ والمناجاة حقًّا لله وحده، وعبادةً خالصة لله ﷻ، كما في الحديث عن النبيِّ ﷺ: **«الدُّعاءُ هو العبادةُ»**، ولا واسطة بين الله تعالى وبين عباده فيه، كما أنه لا واسطة بينه وبينهم في سائر العبادات؛ لما كان كذلك: طوى ذِكْرَ الواسطة بينه وبين عباده؛ إشارة إلى ذلك المعنى العظيم؛ حتى لا يتوهم متوهِّمٌ أن الرسول ﷺ واسطةٌ بيننا وبين الله في العبادة؛ إنما هو واسطة بيننا وبين الله في معرفته سبحانه، وفي تبليغ الأحكام لعباده؛ ولذا نجد الآيات التي جاء فيها الأمر بـ(قل) أو (فقل) في جواب السؤال: كانت في الأحكام التي تحتاج إلى تبليغ، وهذه الأجوبة لا إشكال فيها؛ لأن قوله تعالى (قل) كالتوقيع في ثبوت نبوة محمد ﷺ، وكالتشريف في كونه مخاطبًا من الله تعالى بأداء الوحي والتبليغ؛ أما آية البحث فالكلام فيها عن عبادة الدعاء، والعبادة حق لله لا يشركه فيها أحدٌ من خلقه، مهما عظمت مكانته وجلّت منزلتُه. وهذا لا يعارض المعنى الشائع؛ وهو أن ذلك إشارة إلى قرب إجابة الله ونحو ذلك؛ لكن ليس هو الأصل وإنما هو يُستفاد؛ لا سيما أن مجيئها في أثناء آيات الصيام يشير إلى خصوصية هذه العبادة وأثرها في إجابة الدعاء، وأن الصائم مرجوُّ الإجابة، وإلى أن شهر رمضان مرجوة دعواته، وإلى

مشروعية الدعاء عند انتهاء كل يوم من رمضان؛ لكن المزيّة الأهم للحذف هو تقريرُ حقِّ الله في صرف العبادة له بلا واسطة، وأن يُثبَتَ حقُّ الله أولًا، ثم يكون للمخلوق حقّه الذي يتفضل الله به عليه.

١٠٤- من الآيات التي جرى فيها الحذف، وكان له أثرٌ في تقرير معنى من معاني العقيدة: ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ رَبَّهُمۡ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمۡ خَزَنَتُهَا سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ طِبۡتُمۡ فَٱدۡخُلُوهَا خَٰلِدِينَ ٧٣﴾ [الزمر: الآية ٧٣] فقال سبحانه: ﴿وَفُتِحَتۡ﴾ مع أنه لما أخبر بسَوق أهل النار قال: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ [الزمر: الآية ٧١]، فقال: ﴿فُتِحَتۡ﴾، أما في سياق المتقين فقال: ﴿وَفُتِحَتۡ﴾، وفي ذكر هذه (الواو) إشارة إلى جُمل محذوفة، وعند التأمل فيها نجد أنها تشير إلى حصول المقاصّة بين المؤمنين بعد مجاوزة الصراط بفضل الله، وإلى نوع من أنواع الشفاعات الخاصة بالنبي ﷺ، ففيه تقرير لعقيدة أهل السنة والجماعة في هذه الشفاعة؛ فهناكَ شيءٌ محذوف؛ أي: وحصلَ ما حصل من الشَّفاعة، وفتحَت الأبواب، أمّا النار؛ فقال فيها: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾؛ لأنهم لا يجوزون الصراط ولا يحبسون، وإنما يُدَعّون إلى نار جهنم دعًّا، وتفتح لهم أبوابها مباشرة تعجيلًا لعذابهم عياذًا بالله.

١٠٥- يقلّ مجيء العطف في الصفات؛ لاتِّحاد محلها، وأن الصفة تجري مجرى الموصوف، نحو قول القائل: (جاء زيدٌ الطويلُ الذكيُّ الغنيُّ) أَوْلَى من: (جاء زيدٌ الطويلُ والذكيُّ والغنيُّ)، وقد جاء العطف في الصفات الإلهية أقلّ؛ لاتفاقها في الدلالة على ذات الله جلّ في علاه؛ فجرت مجرى الأسماء المترادفة؛ كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡمَلِكُ

﴿ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَـٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ﴾ [الحشر: الآية ٢٣]، ومن المتقرر عند أهل السنة والجماعة أن أسماء الله مترادفةٌ باعتبار دلالتها على الذات؛ لأنها تدل على ذات واحدة، وهو الله ﷻ، ولكنها متباينة باعتبار دلالتها على المعنى والصفة التي تحملها، وإن كان بعضها قد يدل على ما تضمنه الآخر، من باب دلالة الالتزام؛ فمثلًا: (الخلاق) يتضمّن الدلالةَ على العلم المستفاد من اسم العليم، والدلالة على القدرة المستفادة من اسم القدير، لكن بدلالة الالتزام. وأما العطفُ في قوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: الآية ٣] فلتضاد معانيها؛ فلمّا كان يستبعد وجود هذه الصفات في ذاتٍ واحدة؛ جاء بالعاطف ليرفع هذا الوهم؛ لأن الشيء الواحد لا يكون ظاهرًا باطنًا من وجهٍ واحد؛ فلأجل هذا حَسُن العطف.

١٠٦- العطف بين الجمل التي لها محل من الإعراب؛ يترتب عليه التشريك في الحكم،وهو يعني وجود مناسبة بين الجملتين، ومن شواهده في آيات العقيدة: قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ﴾ [البقرة: الآية ٢٤٥] فالواو عطفت جملةً في محل رفع على مثلها؛ لكونها خبرًا، وهذا العطف يستلزم المشاركة؛ فالقبض والبسط صفتان فعليتان خبريتان على ما يليق بالله تعالى من غير تكييف ولا تمثيل، والقابض الباسط من الأسماء المتقابلات التي لا ينبغي أن يُفرد أحدها عن قرينه، ولا أن يثنى على الله ﷻ بواحد منها إلا مقرونًا بمقابِله، فلا يُفرد القابض عن الباسط، كما لا يُفرد الخافض عن الرافع؛ لأن الكمال المطلق إنما يحصل من اجتماع الوصفين؛ فهو القابض للأرزاق والأرواح والنفوس، الباسط للأرزاق والرحمة والقلوب؛ ففي العطف تقرير لهذه المشاركة، وإثبات شمول القدرة على القبض والبسط.

١٠٧- قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾ [الأعراف: الآية ٤٢] **عطفًا**

على: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا﴾ [الأعراف: الآية ٤٠]؛ أي: وإنّ الذين آمنوا وعملوا الصّالحات؛ لأنّ بين مضمون الجملتين مناسبة متوسّطة بين كمال الاتّصال وكمال الانقطاع، وهو التّضاد بين وصف المسندِ إليهما في الجملتين، وهو التّكذيب بالآيات والإيمانُ بها، وبين حكم المسنَدَيْن وهو العذابُ والنّعيم، وهذا من قبيل الجامع الوهمي المذكور في أحكام الفصل والوصل من عِلم المعاني، وفي هذا التضادّ تقريرٌ لعقيدة المسلمين في حكم الكفار في الآخرة، وأنهم خالدون في نار جهنم لا يخرجون منها أبدًا، وأن الناس صنفان: فريق في الجنة وفريق في السعير، وفيه قطع لآمال الكفار في الدخول إلى الجنة أبد الآبدين.

١٠٨- أكّد الله استحالة دخول الكافرين الجنّةً بمثلٍ مضروبٍ يعرفُه البشر عامّة والعربيُّ خاصّة، ويقرّون باستحالة وقوعه، وهو ولوج البعير على ضخامته وكِبَرِه في ثقب الإبرة على ضِيقه وصِغَره. ومما يزيد الاستحالة ويؤكدها: التعبير بالفعل (يلج)؛ لأن الولوج ليس هو مجرد الدخول فحسب؛ بل هو نوع من الدخول خاصّ، وهو الدخول بشدة؛ ولذلك يقال: هو الدخول في ضيّق؛ فهو أخص من مطلق الدخول، وإنما خص الجَمل بالذّكر من بين سائر الحيوانات لأنه أكبرها، وثقب الإبرة من أضيق المنافذ؛ فكان ولوج الجمل مع عِظم جسمه في ثقب الإبرة الضيّق محالًا؛ فثبت أن الموقوف على المُحالِ محال؛ فوجب بهذا الاعتبار أن دخول الكفارِ الجنّةَ ميؤوسٌ منه قطعًا.

١٠٩- ذكر بعض المفسرين من السلف والخلف أنّ كل (لعل) في القرآن فهي للتعليل، بمعنى (كي)، كقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: الآية ١٧٩] أي: كي تتقوا، أو: لأجل أن تتقوا؛ إلا التي في «سورة الشعراء»:

﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ﴿١٢٩﴾﴾ [الشعراء: الآية ١٢٩]، **فهي بمعنى** (كأنكم تخلدون)، والتعليل أسبق إلى كثير من الأذهان من الترجي، وبعض المفسرين يجعل كلّ (لعلّ) في القرآن الكريم مرادًا بها التحقيق؛ كقول الملك لمن طلب منه حاجة، وأراد ذلك قضاءها؛ فنقول لطالب الحاجة: لعلّ حاجتك تُقْضى، وفي ذلك غُنْيةٌ عما تكلّفه بعض المفسرين من كون (لعل) في القرآن تأتي استعارة تبعية، وقد تنبئ عن تمثيلية مكنية.

١١٠- **(لعلّ) في قول فرعون فيما أخبر الله عنه:** ﴿لَعَلِّيَ أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ [غافر: الآية ٣٦]، **هي للتعليل**، وتخليصها للترجي لا يناسب جبروتَ فرعون وما ادّعاه من الربوبية، وإنما الذي يناسبه هو التعليل، ولو قيل بأنها تخلص للترجي، وأنه أخرج غير الممكن في صورة الممكن؛ فليس هو لشدة الرغبة في حصوله؛ إنما هو دلالة على شدّة ضلاله، وفساد حاله، وشدة طغيانه؛ إذ يجعل المستحيل عنده مما يمكن تحصيله، وأنه ليس بالأمر الصعب وقوعه.

١١١- **في قوله تعالى:** ﴿اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ [النساء: الآية ١] **وقوله:** ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ [النساء: الآية ١] **عطف مُشْعِرٌ بالتغاير، وأوثر الوصل لتقرير معنىً عقدي**؛ ذلك بأن الأمر الأول بالتقوى جاء مقترنًا بالربوبية في نداء الناس، وهو المناسب لهم؛ كون ربوبيته تعالى عامّةً للناس كلهم؛ يُقرّ بها جميع النَّاس مُؤمنهم وكافرهم، قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ﴿٩﴾﴾ [الزخرف: الآية ٩]، ولا ينكرها إلا جاحدٌ أو معاند؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾﴾ [النمل: الآية ١٤]، في حين أن المؤمنين تناسبُهم الأُلُوهِيَّةُ؛ كونهم ارتقوا إلى الإيمان بها، وإذا خاطبَهم الله سبحانه بلفظ الربوبيَّةِ فهو مناسِبٌ لهم أيضًا؛

ولذا جاء الأمر الثاني مقترنًا بالألوهية. وبين الأمرين قدر كبير من التناسب، وقدر من التغاير؛ ولذا قال العلماء: توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية، وتوحيد الألوهية يتضمن توحيد الربوبية؛ فالمناسبة فيه ظاهرة، وهذا ما يسمى عند البلاغيين في باب الوصل بـ(التوسط بين الكمالين)؛ إذ بين الجملتين قدرٌ من التناسب لا يبلغ درجةَ الكمال في الاتصال، وقدر من التغاير لا يبلغ درجة الكمال في الانقطاع؛ فهو وسط بين الكمالين، ويتحقق هذا في كون الجملتين في هذه الآية متفقةً إنشاءً بصيغة الأمر.

١١٢- **قوله تعالى عن المنافقين:** ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾: هو استئناف بياني، وجوابٌ لسؤال مقدّر؛ فيكون مما أسماه البلاغيون بـ(شبه كمال الاتصال)؛ كأن سائلًا قال: فما جزاء هؤلاء المستهزئين؟ فكان الجواب: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾ [البقرة: الآية ١٥]، وقوله تعالى قبل هذه الجملة: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: الآية ١٤] هو حكاية عنهم أنهم قالوا، وليس بخبر من الله تعالى، وقوله: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾: خبر من الله تعالى أنه يجازيهم على كفرهم واستهزائهم. وإذا كان كذلك، كان العطف ممتنعًا؛ لاستحالة أن يكون الذي هو خبر من الله تعالى، معطوفًا على ما هو حكاية عنهم، ولإيجاب ذلك أن يخرج من كونه خبرًا من الله تعالى، إلى كونه حكاية عنهم، وإلى أن يكونوا قد شهدوا على أنفسهم بأنهم مؤاخذون، وأن الله معاقبهم عليه.

١١٣- التعبير بالفعل المضارع في الجواب عليهم: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ لإفادة التجدُّد المستمرّ؛ أي: يتجدد الاستهزاء كلّما حصل منهم الاستهزاء، وفي هذا تقرير لعقيدة أهل السنة والجماعة في الصفات المقابلة، وهي الصفات التي يوصف الله بها مقابلةً لا ابتداءً؛ كصفة (الاستهزاء،

والخداع، والمكر، والكيد) ونحوها؛ ولذا يُلحظ أنه لم يرد إثباتها لله ابتداءً، وإنما ورد إثباتها في مقابلة حصولها من أعداء الله، كما يلحظ أنها جاءت في القرآن بالجملة الفعلية الدالّة على التجدد، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ۝١٤ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: الآية ١٤٢]، ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ﴾ [الأنفال: الآية ٣٠]، ﴿يَكِيدُونَ كَيْدًا ۝١٥ وَأَكِيدُ كَيْدًا ۝١٦﴾ [الطارق: الآيتان ١٥، ١٦]؛ فهي صفات مدحٍ في المقابل، ومما يتوصل به إلى الإيقاع بالخصم، واستدراجه والتسجيل عليه.

كما أن هذه الصفات لا تعدّ صفات نقصٍ إذا كانت في مقابل؛ إنما هي من صفات الكمال في هذه الحال، بخلاف بعض الصفات التي يُنزّه الله عنها ابتداء ومقابلةً؛ كصفة الخيانة تعالى الله عن ذلك؛ ولذا لم يتصف الله بها في مقابل صدورها من غيره، كما قال تعالى: ﴿وَإِن يُرِيدُواْ خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُواْ ٱللَّهَ مِن قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝٧١﴾ [الأنفال: الآية ٧١]، ولم يقل: فخانهم؛ لأن الخيانة خدعة في مقام الائتمان، وهي صفة نقص من جميع الوجوه، والله منزّه عن ذلك.

١١٤- من العبارات المشهورة عند البلاغيين قولُهم: «الإيجازُ هو البلاغة»، ولكن قد يُفهم من هذه العبارة أنَّ الإطنابَ مذمومٌ، وهذا خطأٌ بلا رَيب، فليست البلاغةُ في الإيجاز، ولا في الإطنابِ، ولا في المساواةِ... إنَّما البلاغةُ في ملاءمة مقتضى الحال؛ فالإيجازُ قد يكونُ ملائمًا للحال؛ فيكون المتكلِّمُ بليغًا، وقد يكون غيرَ ملائم؛ فيكونُ المتكلِّمُ عندها غيرَ بليغ؛ ولذا فإنَّ هناك مقاماتٍ مُعيَّنةً، لا يَصلُح فيها الإيجازُ، ولا يلائم مقتضى الحال فيها إلا الإطناب.

١١٥- من الآيات التي جاء فيها عطف الخاصِّ على العامِّ مشيرًا إلى معنى

عقدي: قول الله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلۡكَٰفِرِينَ ٩٨﴾[البقرة: الآية ٩٨]، فقوله تعالى: ﴿وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ معطوفٌ على قوله: ﴿وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ﴾ من باب عطف الخاصِّ على العام، وفي تخصيص جبريل بالذّكر: تحذيرٌ لليهود من معاداتهم له، والإشارة إلى أنه موكّلٌ بأهمِّ نوع من أنواع الحياة، وهي حياة النفوس والقلوب، كما أن ميكائيلَ موكّلٌ بوظيفة أرزاق العباد التي بها حياةُ الأجساد، مقابلَ قيام جبريل بوظيفة الوحي الذي به حياة القلوب والنّفوس؛ وفي هذا إقامة للحجة عليهم؛ لأنهم يدّعون أن ميكائيل وليّهم، وفيه تسجيل عليهم وإلزامٌ لهم؛ فكما أنكم - أيها اليهود - آمنتم بِوَلاية ميكائيل؛ فإن وَلَاية جبريل لا تقل عنه. وفيه - أيضًا - تقرير لحكم من عادى هذين الملكين، وأنه معادٍ لله ولجميع ملائكته في الحقيقة. وفيه دفعٌ لإشكال أنّ الموجبَ للكفر عداوةُ جميعِ الملائكة، لا عداوة واحد منهم؛ فكأنَّه قيل: أو واحد منهم. كما أن فيه قطعًا لحجج اليهود؛ لأنَّ اليهود ذكروهما، ونزلت الآيةُ بسببِهما، فلو لم يُذكَرا لكانَ لليهودِ تعلّقٌ بأنْ يقولوا: لم نُعَادِ الله ولا جميعَ ملائكتِه.

١١٦- في الآية السابقة أُعيدَ ذكْرُ اسم الله العظيم (الله) مُظهَرًا في موضع يصح فيه إضماره؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ﴾ مع أنَّه يمكن الاستغناءُ بالضمير (الهاء) فيُقال: (فإنَّه عدوٌّ للكافرين) لكونِه قد ابتُدئ أوّلُ الخبرِ بذكرِه؛ ولعلّ ذلك لغرض تأكيد الحكم، وقطع التحريف الذي عُهد عن اليهود. كما أن فيه دفعًا للالتباسِ على السّامع: من المعنيُّ بالضمير؛ أهو اللهُ، أم هو جبريلُ، أم ميكائيل؟ وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلۡكَٰفِرِينَ﴾، فإنَّ المرادَ (عدوٌّ لهم)؛ لكن جاء بالظَّاهرِ وصرَّحَ بلفظِ (الكافرين)؛ لتقرير عدل الله، والدلالة على أنَّ الله إنَّما عاداهم لكفرهم؛ فإنَّ اللهَ لن يعادي قومًا لذواتِهم ولا لأنسابِهم، وإنَّما يَكْرَهُ لهم الكفرَ

ويعاقبُهم عليه، كما قال تعالى: ﴿إِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزُّمَر: الآية ٧]. وفيه الحكم على أنَّ من كانَ عدوًّا لله ولمن ذُكر: بأنَّه يكون كَافرًا؛ ففيه تعميم الحكم، والإشارة إلى أن كلَّ كافر - سواءً كانَ سببُ كفره عداوته للملائكة أو غيره - فاللهُ عدوٌّ له. ولعلَّ ممَّا يُؤيِّدُ ذلك (الفاء) الواقعةَ في جواب الشَّرط، وهذا التوجيهُ مبنيٌّ على أنَّ اللّامَ للجنس، ففي ذلك تعميمٌ للحكم، بل وإشعارٌ أن الكفر صار صفةً لازمةً للمذكورين؛ حتى صارَ أول من يدخلُ في الكفارِ إذا أُطلقت التسمية، والتَّعبيرُ بالجملةِ الاسميَّةِ يدلُّ على الثُّبوت.

١١٧- **في التخصيص بعد التعميم في قوله تعالى:** ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾ [البَقَرَة: الآية ١٣٦] **تقرير لعقيدة الإيمان بالرسل**، وهو أحد أركان الإيمان؛ بأن نؤمن بهم على التفصيل فيما تبين لنا من نصوص الشرع، وعلى الإجمال فيما أجملته نصوص الشرع، وفيه ردٌّ على اليهود الذين يؤمنونٌ ببعض الأنبياء ويكفرون ببعضهم، ويرون أن الهداية في اتّباع ملّتهم؛ فهو تَعْمِيمٌ بعدَ التَّخصيصِ؛ كيلا يخرجَ من الإيمان أحدٌ من الأنبياء. وفي شأنِ التَّعبيرِ في جانبِ بعضِ هذه الشرائعِ بلفظ (أنزل) وفي بعضِها بلفظ (أوتي) تنبيه إلى أنَّ موسى وعيسى دينُهما باقٍ إلى زمنِ الوحي، ونَصَّ على موسى وعيسى؛ لأنَّهما متبوعَا اليهودِ والنصارى بزعمِهم، والكلامُ معهم، ولم يكرِّر الموصولَ والفعل في عيسى؛ وإنما عطف عيسى على موسى بدون إعادة الفعل؛ لأنَّ عيسى إنَّما جاء مُصدِّقًا لما في التوراة؛ فالذي أُوتِيهِ عيسى هو ما أُوتيه موسى، وإن كان قد خالفَ في نزر يسير. كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم في قوله إخبارًا عنه أنه قال: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ

وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: الآية ٥٠] وقدّم ﴿وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [البقرة: الآية ١٣٦] وهو القرآن العظيم؛ لأنه لا يُقبل إيمانٌ إلّا به، وهو - وإن كان في الترتيب النزوليّ مُؤخرًا عن غيره - لكنَّه في الترتيب الإيمانيّ مُقدّم عليه؛ لأنَّه سببُ الإيمانِ بغيره؛ لكونِه مُصدِّقًا له ومهيمنًا عليه، والإيمان بما أنزل إلينا يجب أن يكون على وجهي الإجمال والتفصيل، أما ما أنزل على الأنبياء من قبل كالتوراة والإنجيل، فيكفي الإيمان به على وجه الإجمال؛ إلا ما تبيّن لنا من تفاصيله؛ فلذا قدّمه وعطف عليه.

١١٨- في الاحتراس الواقع في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [الأعراف: الآية ٤٢] تقرير معنى من معاني العقيدة؛ فجملة: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ﴾ معترضة بين ركني الجملة: المسند إليه والمسند، وهذا من خصائص الاعتراض بشكل عام، وفائدته في هذه الآية: هو دفع توهم أنّ العباد يُكلفون ما لا يطيقون، وفي هذا تقرير لعقيدة أهل السنة والجماعة في هذه المسألة، التي عرفت بعدُ بمسألة: التكليف بما لا يُطاق.

❊ ❊ ❊

التوصيات

ولعلي أخرج من هذا البحث ببعض التوصيات:

الأولى: أنّ الدراساتِ البلاغيةَ القرآنيّةَ التي تُعْنى بتقرير المعاني - خاصة ما يتعلق بالعقيدة والشريعة - ما زالت غضّةً طريّةً، وما زالت جلُّ أبوابِ البلاغةِ - وربَّما كلُّها - بحاجة إلى دراسات متأنِّية مُستقصيةٍ لجميعِ شواهدِها في الكتاب العزيز، بل إنَّ أجزاءَ البابِ الواحد بحاجة إلى دراسات مستقلَّة تُجمع فيها كلُّ شواهدها، ويُجمعُ كلامُ العلماء فيها، ثُمّ ينكبُّ عليها الدّارسُ ليستجليَ أسرارَها، ويكشِفَ عن شيءٍ من بلاغتها وخصائصها الموجّهة للمعنى.

الثانية: ينبغي أن يكون للبلاغةِ العربيّةِ حظٌّ في الدوراتِ العلميَّةِ؛ لينكشف لطلبةِ العلمِ الشّرعيِّ سرُّ إعجاز القرآنِ الكريم، وأثر البلاغة في تقرير الأحكام، وكذلك ينبغي إدخالُ بعضِ النّماذجِ القُرآنيّةِ في المناهجِ الدِّراسيّةِ؛ بالاعتماد على التفاسير الموثوقة؛ فإنّ ذلك ممّا يضمن صحّة التوجيه البلاغي، ويزيدُ من يقينِهم بإعجازِ كتاب الله، ويصرفهم إلى البلاغةِ بدلًا من أن ينصرفوا عنها؛ كما هو حالُ كثيرٍ من النَّاشِئةِ، بل ومن طلبةِ العلم.

الثالثة: ظهر لي أيضًا أثر هذه التراكيب والمزايا في آيات الأحكام الفقهية، وكذلك في أحاديث المصطفى ﷺ، وناهيك بفصاحة قائلها وبلاغته؛ فأوصي الباحثين بأن يولوها ما تستحق؛ لا سيما مع كثرة الشبهات المثارة حول السنة النبوية ونصوصها الغرّاء.

هذا، وصلى الله وسلّمَ وبارك على نبيِّنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين.

المراجع والفهارس

❊ ❊ ❊

ثبت المصادر والمراجع

١- الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، المتوفى: (٣٢٤هـ)، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ.

٢- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، لأبي عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي، (المتوفى: ٣٨٧هـ)، تحقيق: د. عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، دار الراية - الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ.

٣- الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، د. محمد بن عبد الله السيف، دار التدمرية - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٤- أثر المعنى اللغوي على المسائل العقدية، تأليف د. إبراهيم سليمان سويلم، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

٥- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٦- الأجوبة والبحوث والمدارسات المشتملة عليها الدروس العلمية، للشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، جمع: عادل محمد رفاعي، المجلد الثامن عشر من مجموعة الشيخ صالح العقدية.

٧- أحكام القرآن، للقاضي محمد بن عبد الله بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي، (المتوفى: ٥٤٣هـ)، راجع أصوله وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٨- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، الإمام ابن قتيبة عبد الله بن عبد المجيد ابن مسلم بن قتيبة، (المتوفى: ٢٧٦هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى١٤٠٥هـ.

٩- الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة - دراسة فلسفية إسلامية - د. عبد الباري محمد داود،

دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية، ١٩٩٦م.

١٠- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

١١- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، لأبي المعالي عبد الملك الجويني، (المتوفى: ٤٧٨هـ)، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

١٢- أساس البلاغة، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، (المتوفى: ٥٣٨هـ)، تحقيق: محمد باسل، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

١٣- الأساليب الإنشائية وأسرارها البلاغية في القرآن الكريم، صبّاح عبيد دراز، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

١٤- أساليب القصر في القرآن الكريم وأسرارها البلاغية، صباح عبيد درَاز، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

١٥- أسباب النزول، لأبي الحسن علي الواحدي النيسابوري، (المتوفى: ٤٦٨هـ)، تخريج وتدقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الذخائر - مؤسسة الريان - بيروت، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

١٦- الاستغاثة في الرد على البكري، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية الحراني، (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الله بن دجين السهلي، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

١٧- الاستغناء في أحكام الاستثناء، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، (المتوفى: ٦٨٤هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٨- أسرار البلاغة، للإمام عبد القاهر الجرجاني، (المتوفى: ٤٧١هـ)، تحقيق: محمود شاكر، الناشر: مطبعة المدني بالقاهرة، ودار المدني بجدة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ -

١٩٩١م.

١٩- الأسماء والصفات، للبيهقي، أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، (المتوفى: ٤٥٨) تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي - جدة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٢٠- إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، بديع الزمان سعيد النورسي (المتوفى: ١٣٧٩هـ) تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، شركة سوزلر للنشر - القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٢١- الأشباه والنظائر، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي، (المتوفى: ٩١١هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٢٢- الاشتقاق، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد، (المتوفى: ٣٢١هـ)، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة: الثالثة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون.

٢٣- أصول التفسير، مع شرحه للشيخ صالح آل الشيخ، مكتبة دار المنهاج، الرياض، الطبعة الثالثة ١٤٣٤هـ.

٢٤- أصول الدين، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي الأشعري، (المتوفى: ٤٢٩)، طبعة مصورة عن دار الفنون التركية بإستانبول، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٢٥- أصول النحو العربي، د. محمود أحمد نحلة، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٢٦- أصول في التفسير، الشيخ محمد بن صالح العثيمين، (المتوفى: ١٤٢١هـ) طبعة دار ابن الجوزي ١٤٣٠هـ.

٢٧- إعانة المستفيد في شرح كتاب التوحيد، للشيخ صالح بن فوزان الفوزان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٢٨- الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، (المتوفى: ٧٩٠هـ)، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٢٩- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي الشافعي، (المتوفى: ٤٥٨)، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة

الأولى ١٤٠١هـ.

٣٠- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي الشافعي، (المتوفى: ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦)، تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٣١- الإعجاز البلاغي في قصة يوسف، علي الطاهر عبد السلام، المكتبة الشاملة.

٣٢- الإعجاز البياني في صيغ الألفاظ، د. محمد الأمين الخضري، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٣٣- إعجاز القرآن الكريم بالصّرفة - دراسة ناقدة - محمود توفيق محمد سعد.

٣٤- إعجاز القرآن، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، (المتوفى: ٤٠٢هـ)، دار المعارف - مصر، الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، تحقيق: الأستاذ السيد أحمد صقر.

٣٥- الإعجاز في نظم القرآن، د. محمد السيد شيخون، المؤسسة العربية الحديثة - القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

٣٦- إعراب القرآن وبيانه، محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش، (المتوفى: ١٤٠٣هـ)، دار الإرشاد للشؤون الجامعية - حمص - سورية، الطبعة الرابعة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٣٧- إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي، (المتوفى: ٣٣٨هـ)، تحقيق د. زهير غازي زاهد، عالم الكتب ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

٣٨- إعلام الموقعين عن رب العالمين، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي أبي عبد الله المعروف بابن قيم الجوزية، (المتوفى: ٧٥١هـ)، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

٣٩- إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، المعروف بابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ) تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

٤٠- الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، (المتوفى: ٣٥٦هـ) تحقيق: سمير جابر، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٤١- أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، لمرعي بن

يوسف الكرمي المقدسي، (المتوفى: ١٠٣٣هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٤٢- الاقتراح في أصول النحو، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق: د. محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.

٤٣- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية - القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٦٩هـ.

٤٤- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، لشمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، (المتوفى: ٩٧٧هـ)، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر - بيروت، ١٤١٥هـ.

٤٥- إكمال المعلم بفوائد مسلم، للعلامة القاضي أبي الفضل عياض اليحصبي، المتوفى: (٥٤٤هـ)، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء.

٤٦- أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي، (المتوفى: ٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، بدون طبعة، ١٩٩٨م.

٤٧- الإمام البقاعي ومنهجه في تأويل بلاغة القرآن، محمود توفيق محمد سعد، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٤٨- الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، يحيى بن أبي الخير العمراني، (المتوفى: ٥٥٨هـ)، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، مكتبة أضواء السلف - الرياض١٩٩٩م.

٤٩- الانتصاف من الكشاف، حاشية على تفسير الكشاف، لأحمد بن محمد المعروف بابن المنير، دار الكتاب العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٥٠- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لأبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، (المتوفى: ٨٨٥هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الرابعة ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٥١- إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، لبدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله ابن جماعة الشافعي الأشعري، (المتوفى: ٧٣٣هـ)، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٥٢- الإيضاح في علوم البلاغة، لجلال الدين أبي عبد الله محمد بن سعد الدين بن عمر القزويني، (المتوفى: ٧٣٩هـ)، دار إحياء العلوم - بيروت، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٥٣- بحث (صفة الاستواء لله ﷻ)، د. صالح بن محمد العقيل، مجلة البحوث الإسلامية، الصادرة عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، عدد (٦٧).

٥٤- البرهان في توجيه متشابه القرآن، لأبي القاسم محمد بن حمزة بن نصر الكرماني، (المتوفى: نحو ٥٠٥هـ)، تحقيق: أحمد عز الدين عبد الله خلف الله، دار الوفاء - المنصورة، الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٥٥- البرهان في علوم القرآن، لأبي عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، المتوفى: ٧٩٤هـ)، دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٣هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

٥٦- بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، لعبد المتعال الصعيدي، مكتبة المعارف - الرياض، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، (٣/٢).

٥٧- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، المعروف بـ(السبعينية)، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: د. موسى سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٥٨- البلاغة العربية (أسسها وعلومها وفنونها)، عبد الرحمن حسن حبنّكة الميداني، (المتوفى: ١٤٢٥هـ) دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

٥٩- البلاغة العربية في ثوبها الجديد، علم المعاني، بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٩٩٢م.

٦٠- البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٦١- بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، د. فاضل صالح السامرائي، دار عمار للنشر والتوزيع: عمّان - الأردن، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٦٢- **البلاغة تطور وتاريخ**، شوقي ضيف، دار المعارف، الطبعة الحادية عشرة.

٦٣- البلاغة في القراءات الشاذة عند ابن جني، د. عبد المنعم سيّد عبد السلام الأشقر، مطبعة الأمانة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٦٤- البيان والتبيين، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، (المتوفى: ٢٥٥هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٦٥- تاج العروس من جواهر القاموس، لأبي الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الملقّب بمرتضى الزَّبيدي، (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية.

٦٦- تأويل مختلف الحديث، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، (المتوفى: ٢٧٦هـ)، تحقيق: محمد زهير النجار، دار الجيل - بيروت، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٢م.

٦٧- تأويل مشكل القرآن، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، (المتوفى: ٢٧٦هـ) تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٦٨- التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري، (المتوفى: ٦١٦هـ) تحقيق: علي البجاوي، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، بدون طبعة وتاريخ.

٦٩- التبيان في أقسام القرآن، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، (المتوفى: ٧٥١هـ) دراسة وتحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة - لبنان، دون تاريخ طبعة.

٧٠- التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، لأبي المكارم كمال الدين عبد الواحد ابن عبد الكريم الزملكاني، (المتوفى:٦٥١ هـ)، تحقيق: أحمد مطلوب - خديجة الحديثي، مطبعة العاني - بغداد، الطبعة الأولى ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.

٧١- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، لأبي العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، (المتوفى: ١٣٥٣هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٧٢- الترادف في اللغة، لحاكم مالك الزيادي، دار الحرية - بغداد، ١٤٠٠هـ -١٩٨٠م.

٧٣- التسعينية، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: د. محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف - الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٧٤- تسهيل الوصول إلى الرسالة المختصرة في الأصول، الشيخ عبد الله بن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ.

٧٥- التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة، لأبي بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجري، (المتوفى: ٣٦٠هـ)، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٧٦- التصوير البياني، د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٧٧- التضمين النحوي في القرآن الكريم، د. محمد نديم فاضل، دار الزمان - المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٧٨- التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، تحقيق: إبراهيم الأبياري.

٧٩- التعليق على القواعد والأصول الجامعة للإمام ابن سعدي، الشيخ محمد بن صالح العثيمين، (المتوفى: ١٤٢١هـ)، طبعة مؤسسة الشيخ ابن عثيمين، الطبعة الثالثة ١٤٣٦هـ - ٢٠١٦.

٨٠- التعليق على شرح الطحاوية، الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين، (المتوفى: ١٤٣٠هـ)، خرج أحاديثه وعلق عليه: د. طارق الخويطر، دار الصميعي - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

٨١- التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية، لجمال الدين الأفغاني، (١٣١٤هـ)، من الجزء الأول، ضمن الأعمال الكاملة لمؤلفات جمال الدين الأفغاني، تحقيق: محمد عمارة، طبعة ١٩٧٩م.

٨٢- تفسير ابن عادل، المسمى: اللباب في علوم الكتاب، لأبي حفص عمر بن علي بن عادل الدمشقي الحنبلي، (المتوفى: ٨٨٠هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٨٣- تفسير ابن عرفة، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، (المتوفى: ٨٠٣هـ)، تحقيق: د. حسن المناعي، مركز البحوث بالكلية الزيتونية - تونس - الطبعة الأولى ١٩٨٦م.

٨٤- تفسير ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (المتوفى:٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٨٥- تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: محمود حسن، دار الفكر، الطبعة الجديدة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٨٦- تفسير أبي السعود، المسمى بـ (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم) لأبي السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، (المتوفى: ٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٨٧- تفسير أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، دار الفكر - بيروت، طبعة: ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥م.

٨٨- تفسير الألوسي، المسمى (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني)، لأبي الفضل محمود شكري الألوسي، (المتوفى: ١٣٤٢هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ -١٩٩٩م.

٨٩- تفسير البحر المحيط، لأثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، (المتوفى: ٧٤٥هـ) تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، شارك في التحقيق: د. زكريا عبد المجيد النوتي - د.أحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلمية - لبنان - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٩٠- تفسير البحر المديد، لأبي العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الإدريسي الشاذلي الفاسي، (المتوفى: ١٢٢٤هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٩١- التفسير البياني للقرآن الكريم، د. عائشة بنت الشاطئ، (ت: ١٤١٩هـ)، دار المعارف، الطبعة الثانية ١٣٥٧هـ.

٩٢- تفسير البيضاوي، المسمى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، لأبي سعيد ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، (المتوفى ما بين: ٦٨٥ - ٦٩١هـ) دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٩٣- تفسير التحرير والتنوير، المعروف بتفسير ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن

محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠م.

٩٤- تفسير الثعلبي، المسمى بـ(الكشف والبيان) لأبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري، (المتوفى: ٤٢٧هـ)، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٩٥- تفسير الجزائري، المسمى بـ(أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير)؛ لأبي بكر جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر الجزائري، (المتوفى: ١٤٣٩هـ)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الخامسة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٩٦- تفسير السراج المنير، لشمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني المصري، (المتوفى: ٩٧٧هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، بدون طبعة وتاريخ.

٩٧- تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، (المتوفى: ١٤١٨هـ)، راجع أصله وخرّج أحاديثه: أ.د. أحمد عمر هاشم، دار أخبار اليوم: القاهرة.

٩٨- تفسير الطبري، المسمّى (جامع البيان في تأويل آي القرآن)، لأبي جعفر محمد بن يزيد بن جرير الطبري، (المتوفى: ٣١٠هـ)، مؤسسة الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٩٩- تفسير الفخر الرازى المسمى بـ(مفاتيح الغيب)، لأبي عبد الله فخر الدين محمد بن عمر الرازي، (المتوفى: ٦٠٥ أو ٦٠٦)، دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة:الأولى: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١٠٠- تفسير القرطبي، المسمى (الجامع لأحكام القرآن)، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، أعاد طبعه: دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٠١- تفسير القشيري المسمى (لطائف الإشارات)، لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، (المتوفى: ٤٦٥هـ)، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

١٠٢- تفسير الماوردي، المسمى بـ (النكت والعيون) لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب

الماوردي البصري، (المتوفى: ٤٧٩هـ) تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية -بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

١٠٣- تفسير المفصل، صالح آل الشيخ، تحقيق: عادل رفاعي، دار الحجاز - الرياض، ١٤٣٥هـ.

١٠٤- تفسير النسفي، المسمى بـ (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) لأبي البركات عبد الله ابن أحمد النسفي، (المتوفى: ٧١٠هـ)، تحقيق: يوسف علي بديوي - محيي الدين مستو، دار الكلم الطيب، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

١٠٥- تفسير زاد المسير في علم التفسير، للإمام أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي القرشي البغدادي، (المتوفى: ٥٩٧هـ)، المكتب الإسلامي بإشراف زهير الشاويش، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى الجديدة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

١٠٦- تفسير سورة البقرة، العلامة محمد بن صالح العثيمين، (المتوفى: ١٤٢١هـ)، طبع بإشراف مؤسسة الشيخ محمد العثيمين الخيرية، دار ابن الجوزي - الدمام، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

١٠٧- تفسير فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، للإمام محمد بن علي الشوكاني، (المتوفى: ١٢٥٥هـ) المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة الثانية: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.

١٠٨- تفسير معالم التنزيل، لمحيي السنة، أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، (المتوفى: ٥١٦هـ) تحقيق: محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٠٩- التفكير البلاغي في بيان الوحي، د. محمود توفيق محمد سعد، بحث منشور ضمن «ندوة البلاغة العربية سؤال الهوية وآفاق المنهج»، الصادر عن جامعة أم القرى، إشراف: د عبد الله الزهراني، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.

١١٠- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، المتوفى: (٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ١٣٨٧هـ.

١١١- التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزالات في تفسير الكتاب العزيز، لأبي علي

عمر بن محمد بن خليل السكوني المغربي، (المتوفى: ٧١٧هـ)، (مخطوط في دار الكتب) نقلًا عن الأثر العقدي.

١١٢- تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري، (المتوفى: ٣١٠هـ) تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي - مطبعة المدني - القاهرة.

١١٣- تهذيب التهذيب، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، (المتوفى: ٨٥٢هـ)، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

١١٤- تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، (المتوفى: ٣٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ٢٠٠١م.

١١٥- التوحيد للناشئين والمبتدئين، عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

١١٦- التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، (المتوفى: ٣١١هـ) المحقق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد - الرياض الطبعة الخامسة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١١٧- التوحيد، لأبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي (المتوفى: ٣٣٣هـ) تحقيق: د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية - الإسكندرية، الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

١١٨- التوضيحات الأثرية لمتن الرسالة التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: فخر الدين ابن الزبير بن علي، مكتبة الرشد، الطبعة الخامسة ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

١١٩- تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، (المتوفى: ١٢٣٣هـ)، دراسة وتحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

١٢٠- تيسير الوصول إلى قواعد الأصول، للشيخ عبد الله بن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي، الطبعة السابعة ١٤٣٨هـ.

١٢١- التيسير بشرح الجامع الصغير، للإمام الحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي،

(المتوفى: ١٠٣١هـ)، مكتبة الإمام الشافعي - الرياض، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٢٢- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، رسالة الإمام أبي سليمان حمد بن محمد البستي الخطابي، (المتوفى: ٣٨٨هـ)، تحقيق الدكتور: محمد خلف الله أحمد والدكتور: محمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩١م.

١٢٣- ثنائيات النقد العربي، د. محمد إبراهيم شادي، دار اليقين للنشر والتوزيع - مصر - المنصورة، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.

١٢٤- جامع المسائل لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد عزير شمس، عالم الفوائد - مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

١٢٥- جمع الجوامع، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (المتوفى: ٩١١هـ)، دار المعرفة - بيروت، بدون تاريخ.

١٢٦- الجنى الداني في حروف المعاني، لأبي محمد الحسن بن قاسم المرادي المصري المراكشي، المعروف بابن أم قاسم، (المتوفي: ٧٤٩هـ)، تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

١٢٧- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لأبي العباس أحمد بن تيمية الحراني، (المتوفى: ٧٢٨هـ)، دراسة وتحقيق: علي بن حسن بن ناصر الألمعي، دار الفضيلة - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

١٢٨- حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي ابن قيم الجوزية، (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار ابن كثير - دمشق، الطبعة الخامسة ١٤٢٣هـ.

١٢٩- حاشية الجمل على تفسير الجلالين، المسمّاة بـ(الفتوحات الإلهية على تفسير الجلالين) سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري، المعروف بالجمل، (المتوفى: ١٢٠٤هـ)، المطبعة الشرفية العامرة - مصر، ١٣٠٣هـ.

١٣٠- حاشية الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، تأليف: الشيخ محمد بن أحمد بن سالم السفاريني النابلسي الحنبلي رحمه الله (المتوفى: ١١٨٨هـ)، بقلم: عبد الرحمن بن

محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي النجدي، (المتوفى: ١٣٩٢هـ)، الطبعة الأولى ١٣٦٤هـ، (بدون دار وسنة طبع).

١٣١- حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي، المسماة: نواهد الأبكار وشوارد الأفكار، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دراسة وتحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، رسالة مقدمة إلى جامعة أم القرى لنيل درجة الدكتوراه - كلية الدعوة وأصول الدين ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٥م.

١٣٢- حاشية الصاوي على الجلالين، أحمد بن محمد الصاوي المالكي الخلوتي، (المتوفى: ١٢٤١هـ) دار الحديث - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

١٣٣- حاشية الصبان على شرح الأشموني، محمد بن علي الصبان الشافعي، (المتوفى: ٩٢٩هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ.

١٣٤- حاشية الطيبي على الكشاف، المسماة «فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب»، لشرف الدين الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي، (المتوفى: ٧٤٣هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ - ٢٠١٤م.

١٣٥- حاشية أوضح المسالك لمحمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، (بدون رقم الطبعة)، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

١٣٦- حاشية د. محمد عبد المنعم خفاجي على الإيضاح، المكتبة الأزهرية للتراث: القاهرة، الطبعة الثالثة: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١٣٧- حاشية على شرح العقيدة الطحاوية، د. عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف، البيان - مركز الدراسات والبحوث، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

١٣٨- حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي، لمحيي الدين محمد بن بهاء الدين الشهير ببهاء الدين زاده، (المتوفى: ٩٥٢هـ)، دار صادر - بيروت، بدون تاريخ.

١٣٩- الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، لأبي القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني، (المتوفى:٥٣٥هـ)، تحقيق محمد بن ربيع بن هادي المدخلي، دار الراية، السعودية - الرياض، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

١٤٠- الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، لأبي الحسن عبد العزيز بن

يحيى بن عبد العزيز بن مسلم بن ميمون الكناني، (المتوفى: ٢٤٠هـ)، حقق الكتاب وعلق عليه: د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم - المدينة النبوية.

١٤١- الخراسانية في شرح عقيدة الرازيين، عبد العزيز بن مرزوق الطريفي، مكتبة دار المنهاج، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ.

١٤٢- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي، (المتوفى: ١٠٩٣هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الرابعة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٤٣- الخصائص البلاغية في سورة يوسف، محمود حسن مخلوف، رسالة ماجستير مُقدَّمةٌ لجامعةِ الأزهر، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، بإشراف الدكتور: محمد محمد أبو موسى.

١٤٤- خصائص التراكيب - دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني - د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الثامنة ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

١٤٥- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، (المتوفى: ٣٩٢هـ)، عالم الكتب - بيروت، تحقيق: محمد علي النجار، الطبعة الثانية ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

١٤٦- خلق أفعال العباد، لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن إسماعيل البخاري الجعفي، (المتوفى: ٢٥٦هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار المعارف، السعودية - الرياض، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

١٤٧- دائرة المعارف البريطانية، طبعة ١٩٥٣م.

١٤٨- دراسات جديدة في إعجاز القرآن، د.عبد العظيم المطعني، (المتوفى: ١٤٢٩هـ) أميرة للطباعة - القاهرة، الناشر مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

١٤٩- دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، للقاضي عبد ربّ النبي بن عبد رب الرسول الأحمد نكري، (المتوفى: ١١٥٨هـ)، تحقيق: عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١٥٠- دلالات التراكيب - دراسة بلاغية، د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة -

القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

١٥١- دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

١٥٢- دلائل الإعجاز، الإمام عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، (المتوفى: ٤٧١هـ) قرأه وعلّق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، الناشر: مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

١٥٣- دليل السالك إلى ألفية ابن مالك، عبد الله بن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي - المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٣٣هـ.

١٥٤- ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ١٩٩٣م.

١٥٥- ديوان السموأل، صنعة أبي عبد الله نفطويه، تحقيق وشرح: د. واضح الصمد، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

١٥٦- ديوان النابغة الذبياني، شرح وتقديم: عباس عبد الساتر، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

١٥٧- ديوان امرئ القيس، تحقيق: مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

١٥٨- ديوان حاتم الطائي، شرحه وقدم له: أحمد رشاد، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

١٥٩- ديوان ذي الرّمة، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

١٦٠- ديوان زهير بن أبي سلمى، شرحه وقدم له: الأستاذ علي حسن فاغور، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٦١- ديوان طرفة بن العبد، تحقيق: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

١٦٢- ديوان كثيّر عزّة، دار الثقافة - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.

١٦٣- ذِكْرُ محنةِ الإمام أحمد بن حنبل، جمع: أبي عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل، (المتوفى: ٢٧٣هـ)، تحقيق: د. محمد نغش، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٦٤- الرد على الجهمية، لأبي سعيد عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي، (المتوفى: ٢٨٠هـ)، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير - الكويت، الطبعة الثانية ١٩٩٥م.

١٦٥- الرد على الزنادقة والجهمية، للإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، (المتوفى: ٢٤١هـ)، تحقيق: محمد حسن راشد، المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٩٣هـ.

١٦٦- الرد على النحاة، لأبي العباس أحمد بن عبد الرحمن بن مضاء اللخمي القرطبي، (المتوفى: ٥٩٢هـ) وهو مطبوع بتحقيق: د. شوقي ضيف، دار الفكر العربي، ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م. وطبع أيضًا بتحقيق: د. محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١٦٧- الرسالة التدمرية، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

١٦٨- الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، (المتوفى: ٧٢٨هـ)، مكتبة أنصار السنة المحمدية، الطبعة الثالثة ١٣٦٥هـ.

١٦٩- الرسالة النظامية لأبي المعالي الجويني، (المتوفى: ٤٧٨هـ)، دار الغرب الإسلامي.

١٧٠- رسالة إلى أهل الثغر، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، (المتوفى: ٣٢٤هـ)، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم - دمشق الطبعة الأولى١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

١٧١- رسالة بولس إلى أهل رومية، إصحاح (١/٤).

١٧٢- زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، (المتوفى: ٥٩٧هـ)، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.

١٧٣- زاد المعاد في هدي خير العباد، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، المعروف بابن قيم الجوزية، (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت - ومكتبة المنار الإسلامية - الكويت، الطبعة الرابعة عشرة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

١٧٤- الزاهر في معاني كلمات الناس، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري، (المتوفى: ٣٢٨هـ) تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٧٥- السنة، لعبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني، (المتوفى: ٢٩٠هـ)، تحقيق: د. محمد سعيد سالم القحطاني، دار ابن القيم - الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

١٧٦- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، (المتوفى: ٢٧٥هـ)، دار الفكر - بيروت، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

١٧٧- سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، حققه: أحمد محمد شاكر وآخرون.

١٧٨- سنن الدارمي، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، (المتوفى: ٢٥٥هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

١٧٩- سير أعلام النبلاء، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذَّهَبي، (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق: مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

١٨٠- شرح أسرار البلاغة، د. محمد بن إبراهيم شادي، دار اليقين للنشر والتوزيع - المنصورة، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

١٨١- شرح أسماء الله الحسنى، د. سعيد بن علي بن وهف، (المتوفى: ١٤٤٠هـ) ضمن كتابه: أركان الإسلام، مكتبة دار الحجاز، طبعة عام ١٤٣٦هـ.

١٨٢- شرح أصول اعتقاد أهل السنة، لأبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي، (المتوفى: ٤١٨هـ)، تحقيق: أبو مالك الرياشي، دار النصيحة - المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

١٨٣- شرح الأصول الثلاثة لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب، الشارح: محمد بن صالح العثيمين، (المتوفى: ١٤٢١هـ)، إعداد: فهد بن ناصر سليمان، دار الإيمان - الإسكندرية، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

١٨٤- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، (المتوفى: ٤١٥هـ)،

تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

١٨٥- شرح السنة، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، المتوفى: (٥١٦هـ) تحقيق: شعيب الأرناؤوط - محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - دمشق - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٨٦- شرح الطحاوية للشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، ضمن مجموعته العقدية، تحقيق: عادل محمد رفاعي، دار الحجاز - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ، المجلد الخامس.

١٨٧- شرح العقيدة الطحاوية، لأبي الحسن علي بن علاء الدين بن أبي العز الحنفي، (المتوفى: ٧٩٣هـ)، تحقيق: د.عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، الطبعة الثانية ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

١٨٨- شرح الطيبي على مشكاة المصابيح، المسمى (الكاشف عن حقائق السنن)، للإمام شرف الدين الحسين بن محمد الطيبي، (المتوفى: ٧٤٣هـ)، اعتنى به وعلق عليه: أبو عبد الله محمد علي سمك، دار الكتب العلمية - بيروت، (دون طبعة وتاريخ).

١٨٩- شرح العقيدة التدمرية، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك، إعداد: عبد الرحمن بن صالح السديس، دار التدمرية - الرياض، الطبعة الرابعة ١٤٣٧هـ - ٢٠١٥م.

١٩٠- شرح العقيدة التدمرية، للعلامة محمد بن صالح العثيمين، (المتوفى: ١٤٢١هـ)، مؤسسة الشيخ ابن عثيمين، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ.

١٩١- شرح الفتوى الحموية لابن تيمية، للشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، ضمن مجموعته العقدية، تحقيق: عادل محمد رفاعي، دار الحجاز - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ.

١٩٢- شرح الفقه الأكبر لأبي منصور الماتريدي، ضمن مجموعة الرسائل السبع في العقائد، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بعاصمة الدول الأصفية - حيدر آباد - الدكن، الطبعة الثانية ١٣٦٥هـ - ١٩٤٥م.

١٩٣- شرح الكافية الشافية، لجمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي، (المتوفى: ٦٧٢هـ)، تحقيق: د. عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى - مكة المكرمة، الطبعة

الأولى ١٤٠٨هـ.

١٩٤- شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار، (المتوفى: ٩٧٢هـ)، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٩٥- شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، (المتوفى: ٧٩١هـ)، دار المعارف النعمانية - باكستان، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

١٩٦- شرح الواسطية، للشيخ صالح بن فوزان الفوزان، دار العاصمة - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٩٧- شرح ديوان الحماسة، لأبي علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، (المتوفى: ٤٢١هـ)، نشره: أحمد أمين وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.

١٩٨- شرح ديوان المتنبي، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري الشافعي، (المتوفى: ٤٦٨هـ)، تحقيق: فريدريك ديتريسي، طبع في مدينة برلين سنة ١٨٦١م.

١٩٩- شرح رسالة الرد على الزنادقة والجهمية، الشيخ عبد العزيز بن عبد الله الراجحي، مركز عبد العزيز الراجحي للاستشارات والدراسات، الطبعة الثانية ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.

٢٠٠- شرح صحيح البخارى، لأبي الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي، (المتوفى: ٤٤٩هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٢٠١- شرح صحيح مسلم، المسمى بـ (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج)، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف الحزامي النووي الشافعي، (المتوفى: ٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ.

٢٠٢- شرح عقود الجمان في علمي المعاني والبيان، كلاهما لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي، (المتوفى: ٩١١هـ)، حققه وعلّق عليه: محمد عثمان،المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

٢٠٣- شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، للعلامة محمد بن صالح العثيمين، (المتوفى:

١٤٢١هـ)، مؤسسة الشيخ ابن عثيمين، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ.

٢٠٤- شرح فتح رب البرية بتلخيص الحموية، للعلامة محمد بن صالح العثيمين، (المتوفى: ١٤٢١هـ)، مؤسسة الشيخ ابن عثيمين، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ.

٢٠٥- شرح لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، للشيخ محمد بن صالح العثيمين، (المتوفى: ١٤٢١هـ)، تحقيق أشرف عبد المقصود، طبعة أضواء السلف - الطبعة الثالثة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢٠٦- شرح لمعة الاعتقاد، صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، ضمن مجموعته العقدية، تحقيق: عادل رفاعي، دار الحجاز - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ.

٢٠٧- الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة المشهور بـ(الإبانة الصغرى)، لأبي عبد الله عبيد الله بن محمد بن حمدان بن بَطة العكبَري الحنبلي، (المتوفى: ٣٨٧هـ)، ضبط نصه واعتنى به: علي بن حسن الحلبي، الدار الأثرية، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

٢٠٨- الشفا بتعريف حقوق المصطفى،لأبي الفضل عياض اليحصبي، (المتوفى:٥٤٤هـ)، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني - القاهرة.

٢٠٩- الشفا بتعريف حقوق المصطفى، للعلامة القاضي أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، (المتوفى: ٥٤٤هـ)، دار الفيحاء - عمان، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢١٠- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، دار الفكر - بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

٢١١- الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، (المتوفى: ٣٩٥هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٧٧م.

٢١٢- صحيح الأدب المفرد، بقلم: أبي عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، نشر: دار الصدّيق - الجبيل - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٢١٣- صحيح البخاري، (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري، (المتوفى: ٢٥٦هـ) المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٢١٤- صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، (المتوفى: ٢٦١هـ)، دار الجيل، بيروت، دار الآفاق الجديدة - بيروت.

٢١٥- الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، (المتوفى: ٦٢٠هـ)، تحقيق: د. محمد بن عبد الرحمن الخميس، مكتبة الفرقان - الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٢١٦- الصفدية، لشيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨ هـ)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية - مصر، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.

٢١٧- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي أبو عبد الله المعروف بابن قيم الجوزية، (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة - الرياض، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٢١٨- طبقات الشافعية الكبرى، الإمام تاج الدين عبد الوهّاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، (المتوفى: ٧٧١هـ)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، ود. عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

٢١٩- طبقات الفقهاء الشافعية، للإمام تقي الدين أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري المعروف بابن الصلاح، (المتوفى: ٦٤٣هـ)، هذّبه ورتبه واستدرك عليه: الإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي، (المتوفى: ٦٧٦هـ)، بيض أصوله ونقحه: الإمام أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي، (المتوفى: ٧٤٢هـ) حققه وعلق عليه: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٢٢٠- الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم الحسيني العلويّ الطالبي الملقب بالمؤيد بالله، (المتوفى: ٧٤٥هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٢٢١- العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، محمد الأمين المختار الجكني الشنقيطي، (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، تحقيق: خالد بن عثمان السبت، دار عالم الفوائد - الرياض، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.

٢٢٢- علم المعاني بين بلاغة القدامى وأسلوبيّة المُحدَثين، د. طالب محمد إسماعيل الزّوبعي، منشورات جامعة قار يونس بنغازي، الطبعة الأولى: ١٩٩٧م.

٢٢٣- العلو للعلي الغفار، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق: أبي محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢٢٤- علوم البلاغة، أحمد مصطفى المراغي، (المتوفى: ١٣٧١هـ)، المكتبة العصرية، صيدا -بيروت، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٢٢٥- علوم البلاغة وتجلي القيمة الوظيفية في قصص العرب، د. محمد إبراهيم شادي، دار اليقين - مصر - المنصورة، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

٢٢٦- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لأبي محمد بدر الدين محمود بن أحمد العيني الحنفي الحافظ المحدث، (المتوفى: ٨٥٥هـ)، المطبعة المنيرية، دار الفكر - بيروت.

٢٢٧- فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، مفتي الديار السعودية سابقًا، تحقيق: محمد عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة.

٢٢٨- فتح الباري، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ومحب الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وذكر أطرافها: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر (مصورة عن الطبعة السلفية).

٢٢٩- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الأشعري، (المتوفى: ٤٢٩هـ)، دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٧م.

٢٣٠- الفروق اللغوية، وأثرها في تفسير القرآن الكريم، د. محمد بن عبد الرحمن بن صالح الشايع، مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٢٣١- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم

الظاهري أبو محمد، مكتبة الخانجي - القاهرة.

٢٣٢- فقه الأسماء الحسنى، عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ.

٢٣٣- الفوائد المشوقة إلى علوم القرآن وعلم البيان، المنسوب لابن القيم، مكتبة الهلال - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢٣٤- الفوائد، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، (المتوفى: ٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

٢٣٥- قاعدة حسنة في الباقيات الصالحات، لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق وتعليق: أشرف بن محمد بن عبد المقصود، أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٢٣٦- قرة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين، عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب، (المتوفى: ١٢٨٥هـ)، دراسة وتحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة المؤيد، الطائف، المملكة العربية السعودية، مكتبة دار البيان - دمشق - الجمهورية العربية السورية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

٢٣٧- قضايا (لن) في النحو العربي، د. إبراهيم بن سليمان البعيمي، مجلة جامعة أم القرى، العدد(١٩).

٢٣٨- قطف الأزهار في كشف الأسرار، لجلال الدين السيوطي، (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق: د. أحمد بن محمد الحمادي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دولة قطر، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٢٣٩- قواطع الأدلة، لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني الحنفي ثم الشافعي، (المتوفى: ٤٨٩هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٩م.

٢٤٠- قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، لمحمد جمال الدين القاسمي (المتوفى: ١٣٣٢هـ)، تحقيق: محمد بهجة البيطار، دار النفائس - بيروت، الطبعة الخامسة ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

٢٤١- القول المفيد على كتاب التوحيد، للعلامة محمد بن صالح العثيمين، (المتوفى:

١٤٢١هـ)، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة ١٤٣٣هـ.

٢٤٢- كتاب الأضداد، ابن الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة حكومة الكويت - الكويت، ١٩٦٠م.

٢٤٣- كتاب التوحيد، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، (المتوفى:٣١١هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الخامسة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٢٤٤- كتاب الصّناعتين، الكتابة والشعر، لأبي هلال العسكري، (المتوفى: ٣٩٥هـ) تحقيق: علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي.

٢٤٥- كتاب العثمانية، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، (المتوفى: ٢٥٥هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٢٤٦- كتاب العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، (المتوفى: ١٧٠هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بدون طبعة وتاريخ.

٢٤٧- كتاب سيبويه، أبو البشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، (المتوفى: ١٨٠هـ) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٢٤٨- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم محمود ابن عمر الزمخشري الخوارزمي، (المتوفى: ٥٣٨هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢٤٩- الكلمة نور، د. محمود توفيق محمد سعد، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م.

٢٥٠- الكليّات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، (المتوفى: ١٠٩٤هـ)، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٢٥١- اللآلئ البهية في شرح العقيدة الواسطية، لصالح آل الشيخ، المجلد الأول من مجموعته العقدية، اعتنى بها: عادل رفاعي.

٢٥٢- اللمع، للإمام أبي الحسن الأشعري، (المتوفى: ٣٣٠هـ)، صححه وقدم له وعلق

عليه: حمودة غرابة، مطبعة مصر، ١٩٥٥م.

٢٥٣- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، لشمس الدين، أبي العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (المتوفى: ١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين ومكتبتها - دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٢٥٤- المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية، لأبي الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرني الطنجي، (المتوفى: ٧٣٤هـ)، تحقيق: أ.د. جمال علا البختي، الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.

٢٥٥- مباحث المعاني في تفسير روح البيان، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، للباحث: محمد نصيف، إشراف أ.د. دخيل الله الصحفي.

٢٥٦- متن الكافية الشافية في علم العربية لابن مالك، لجمال الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الطائي (المتوفى: ٦٧٢هـ)، دار التعاون، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.

٢٥٧- مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمر بن المثنى التيمى البصري، (المتوفى: ٢٠٩هـ)، المحقق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٢٥٨- المجتبى من مشكل إعراب القرآن الكريم، أ.د. أحمد بن حمد الخراط، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

٢٥٩- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، دراسة وتحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية - المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٢٦٠- محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: ١٣٣٢هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٢٦١- محاولات التجديد في البلاغة العربية عند المعاصرين، د. يحيى بن محمد عطيف، مطبوعات نادي أبها الأدبي، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

٢٦٢- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للقاضي أبي محمد بن عطية الأندلسي،

(المتوفى: ٥٤١هـ)، تحقيق المجلس العلمي بفاس، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

٢٦٣- المحصول في علم الأصول، لمحمد بن عمر بن الحسين الرازي، (المتوفى: ٦٠٦هـ)، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

٢٦٤- المحلى بالآثار، للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٦٥- مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة الجديدة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢٦٦- مختصر الصواعق المرسلة، الإمام محمد بن عبد الوهاب التميمي النجدي، (المتوفى: ١٢٠٦هـ)، تحقيق: د. دغش بن شبيب العجمي، مكتبة أهل الأثر، الكويت - حولّي، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.

٢٦٧- مختصر المعاني، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، (المتوفى: ٧٩١هـ)، تحقيق: ماهر عثمان، دار تحقيق الكتاب - لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٨هـ.

٢٦٨- المخصص لابن سيده، أبي الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، (المتوفى: ٣٩٨هـ)، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٢٦٩- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية، (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

٢٧٠- المدخل إلى بلاغة أهل السنة، أ.د. محمد بن علي الصامل، كنوز إشبيليا - الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٢٧١- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح للملا على القاري، للعلامة ولي الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب العمري التبريزي، (المتوفى: ٧٤١هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.

٢٧٢- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة

الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٢٧٣- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، (المتوفى: ٩١١) تحقيق: محمد أحمد جاد المولى بك، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثالثة.

٢٧٤- مسائل الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، (المتوفى: ٢٤١هـ)، برواية أبي بكر الخلال، تحقيق: عبد العزيز عز الدين السيروان، دار قتيبة - دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٢٧٥- المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، (المتوفى: ٤٠٥هـ)، ومعه (تعليقات الذهبي في التلخيص)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

٢٧٦- مشكل إعراب القرآن، لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي، (المتوفى: ٤٧٣هـ) تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.

٢٧٧- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، لأحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، (المتوفى نحو: ٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٢٧٨- معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، لحافظ بن أحمد حكمي، (المتوفى: ١٣٧٧هـ)، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم - الدمام، الطبعة الأولى١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٢٧٩- معاني القرآن، أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد المرادي، (المتوفى: ٣٣٨هـ) تحقيق: محمد بن علي الصابوني، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م، إصدار معهد البحوث وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى.

٢٨٠- المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، تأليف: عواد بن عبد الله المعتق، نُشر عام ١٤١٦هـ.

٢٨١- المعتمد في أصول الدين، للقاضي أبي يعلى الحنبلي، (المتوفى: ٤٥٨هـ) تحقيق: وديع زيدان حداد، دار المشرق - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.

٢٨٢- معجم البلاغة العربية، د. بدوي طبانة، دار المنارة - جدة، ودار الرفاعي - الرياض،

الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٢٨٣- معجم مقاليد العلوم، لأبي الفضل عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق: أ.د محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

٢٨٤- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٢٨٥- المعلقات السبع مع شرحها لأبي عبد الله الزوزني، (المتوفى: ٤٦٨هـ)، قدم له وحققه: د. محمد خير أبو الوفاء، دار إحياء العلوم - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.

٢٨٦- معنى (لا إله إلا الله)، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن بهادر الملقب ببدر الدين الزركشي، (المتوفى: ٧٩٤هـ)، تحقيق: علي محيي الدين علي القره داغي، دار الاعتصام- القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٢٨٧- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لجمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، (المتوفى: ٧٦١هـ)، تحقيق: د. مازن المبارك محمد علي حمد الله، دار الفكر - بيروت، الطبعة السادسة ١٩٨٥م.

٢٨٨- المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار المعتزلي، (المتوفى: ٤١٥هـ)، دار الفكر العربي - القاهرة، بدون طبعة، ١٩٩٨م.

٢٨٩- مفتاح العلوم لأبي يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي، (المتوفى: ٦٢٦هـ) تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢٩٠- مفردات ألفاظ القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، (المتوفى: ٥٠٢هـ) دار القلم - دمشق.

٢٩١- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، للإمام الحافظ أبي العباس أحمد بن عمر ابن إبراهيم القرطبي، (المتوفى: ٦٥٦هـ)، دار ابن كثير - دمشق - بيروت، الطبعة السادسة ١٤٣٣هـ -٢٠١٢م.

٢٩٢- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، (المتوفى: ٣٢٤هـ)، تحقيق: هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة

الثالثة، بدون تاريخ.

٢٩٣- الملل والنحل، لمحمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني، (المتوفى: ٥٤٨هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٢٩٤- من أسرار المغايرة في نسق الفاصلة القرآنية، د. محمد الأمين الخضري، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٢٩٥- من بلاغة المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، د. محمد بن علي الصامل، دار إشبيليا - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م

٢٩٦- من بلاغة النظم القرآني، د. بسيوني عبد الفتاح فيود، مؤسسة المختار - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

٢٩٧- من روائع القرآن، محمد سعيد رمضان البوطي، (المتوفى: ١٤٣٤هـ)، طبعة دمشق ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

٢٩٨- مناهج النقد الأدبي الحديث - رؤية إسلامية، د. وليد قصّاب، دار الفكر - دمشق، الطبعة الثانية ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

٢٩٩- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، أمين الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، (الأعمال الكاملة). وكتابه: فن القول، مطبعة مصطفى الحلبي - القاهرة - نشر دار الفكر العربي، ١٩٧٤م.

٣٠٠- المنظومة الحائية في السنة، لأبي بكر بن أبي داود السجستاني، (المتوفى: ٣١٦هـ)، مع شرحها للشيخ صالح بن فوزان الفوزان، اعتنى بها: عادل الرفاعي + عصام المري، دار العاصمة - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م.

٣٠١- منهاج التأسيس والتقديس في كشف شبهات داود بن جرجيس، عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب آل الشيخ، (المتوفى: ١٢٩٣هـ)، دار الهداية للطبع والنشر - الرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٣٠٢- منهاج السنة النبوية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: د.محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٣٠٣- منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، عثمان علي حسن، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة، الثامنة ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

٣٠٤- منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، محمد الأمين الشنقيطي، تحقيق: عطية محمد سالم، الدار السلفية - الكويت، الطبعة الرابعة ١٤٠٤هـ.

٣٠٥- (منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات) و(الأسماء والصفات نقلا وعقلا) كلاهما للشيخ محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة الخامسة، العدد الرابع، ربيع الآخر ١٣٩٣هـ، مايو ١٩٧٣م.

٣٠٦- الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي، (المتوفى: ٣٧٠هـ)، دراسة وتحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٣٠٧- المواقف في علم الكلام، لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، (المتوفى: ٧٥٦هـ) تحقيق: د.عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣٠٨- موقف السلف من المجاز، د. محمد محمد عبد العليم دسوقي، دار اليسر - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

٣٠٩- النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة، لعباس حسن (المتوفى: ١٣٩٨هـ)، دار المعارف، الطبعة الخامسة عشرة.

٣١٠- نشأة الأشعرية وتطورها، د: جلال محمد موسى، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٨٢م.

٣١١- نشر البنود على مراقي السعود في أصول الفقه، تأليف: سيدي عبد الله الشنقيطي، (المتوفى: ١٢٣٣هـ)، اعتنى به: د. ناجي إبراهيم السوير، دار الكتب العلمية، دون تاريخ وطبعة.

٣١٢- نظرات في علم المعاني، د. عبد المنعم سيّد عبد السلام الأشقر، مطبعة الأمانة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٣١٣- نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني، محمود توفيق محمد سعد.

٣١٤- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط البقاعي،

(المتوفى: ٨٨٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، سنة النشر ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٣١٥- النظم القرآني في آيات الجهاد، د. ناصر الخنين، مكتبة التوبة - الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٣١٦- نقض الدارمي على المريسي، للإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد، (المتوفى: ٢٨٠هـ)، تحقيق: د. رشيد بن حسن الألمعي، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

٣١٧- نهاية الإقدام في علم الكلام، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، (المتوفى: ٥٤٨هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.

٣١٨- الهداية الربانية في شرح العقيدة الطحاوية، تأليف: عبد العزيز بن عبد الله الراجحي، مركز عبد العزيز الراجحي للاستشارات والدراسات - الرياض، الطبعة الثانية ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

٣١٩- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية - مصر، دون طبعة وتاريخ.

٣٢٠- الوابل الصيب من الكلم الطيب، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الملقب بابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد الرحمن عوض، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٣٢١- الواو ومواقعها في النظم القرآني، د. محمد الأمين الخضري، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

٣٢٢- الوجيز في عقيدة السلف، عبد الله بن عبد الحميد الأثري، مراجعة وتقديم صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٣٢٣- الوسيط في تفسير القرآن الكريم، لمحمد سيد طنطاوي، (المتوفى: ١٤٣١هـ)، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

٣٢٤- علوم البلاغة، د. محمد شادي، دار اليقين للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

فهرس الموضوعات

الفصل الثاني

خصائص الجملة في آيات العقيدة

الفصل الثالث

خصائص الجمل في آيات العقيدة

❊ ❊ ❊